26e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 28 14 JUILLET 1904
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé paroissial ; *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelle est la valeur et l'esprit des *Essais de Philosophie religieuse* du R. P. Laberthonnière (un vol. in-12 de 330 p., 3 fr. 50; Paris, Lethielleux)?

R. — Nous n'essaierons pas de répondre directement à cette question, parce que ce serait nous ériger en juge. Mais pour satisfaire la légitime curiosité de ceux de nos lecteurs qui désirent connaître la doctrine du R. P. Laberthonnière, nous l'exposerons, telle que nous avons cru la comprendre d'après son livre. Nous disons : *telle que nous avons cru la comprendre ;* car en effet nous ne sommes pas sûr de l'avoir bien saisie. Et ce ne serait point, paraît-il, notre cas à nous seul. Le R. P. Laberthonnière se plaint souvent (et naguère encore, 14 mars 1904, nous relisions cette plainte dans une lettre adressée par lui au journal l'*Univers)* que ce qu'il écrit n'est pas entendu dans le sens qu'il a eu en vue, et que sa vraie pensée est méconnue, sinon volontairement travestie.

Pour notre compte, nous avons fait tout notre possible afin de la pénétrer. Nous avons pris le livre (2e édition) et nous avons essayé, en le lisant, de bien nous établir dans l'esprit et dans la méthode qu'il recommande. Nous avons appliqué toute notre âme ; nous avons cherché à nous dégager des influences du dogmatisme illusoire, et à nous recueillir dans la dispersion des phénomènes pour nous fixer intérieurement et saisir en nous la vérité vivante. Avons-nous réussi ? L'auteur des *Essais,* si ces pages lui tombaient par hasard sous les yeux, y retrouverait-il sa doctrine ? Nous osons l'espérer.

En tout cas, comme nous avons fait notre exposé en nous servant souvent de ses propres expressions, et en indiquant toujours soigneusement les passages où nous avons pris sa pensée, ou du moins ce qui nous a paru tel, les lecteurs pourront contrôler par eux-mêmes.

C'est à cet exposé que s'arrêtera notre travail sur la doctrine du R. P. Laberthonnière. Nous ne la critiquerons pas. Nous nous contenterons de placer en face d'elle, comme terme de comparaison, une autre doctrine, assez différente, et le lecteur jugera.

§ 1er. — La doctrine du R. P. Laberthonnière

Voici d'abord la doctrine du R. P. Laberthonnière. Afin d'en faciliter l'intelligence, nous la diviserons en plusieurs titres, qui répondent du reste à peu près à l'ordre des *Essais.*

1° *Sur la connaissance en général et la certitude.*

La notion de la connaissance n'est proprement définie nulle part dans les *Essais*. Mais elle résulte de l'ensemble. Quand on a parcouru l'ouvrage, il reste dans l'esprit la notion suivante :

Connaître avec certitude, c'est affirmer l'être sans illusion, c'est prendre possession de l'être, c'est s'établir dans l'être, l'être un et permanent, indépendant des phénomènes et des relations du temps et de l'espace. — Cependant le terme de la connaissance n'est pas l'être abstrait, mais l'être réel et concret, la vérité vivante, *la vérité en fonction de la vie ;* et posséder la vérité c'est la vivre. La vérité connue, c'est la vérité concrète, vivante et vécue. S'établir dans l'être, ou croire, au sens philosophique du mot *croire,* c'est, dans sa vie librement voulue, se donner l'être à soi et à tout le reste, avec le concours de Dieu. (Cf. pages XXIV, XXVIII, 19, 32-34, 57-59, 61-63, 86).

La vérité ne vient pas du dehors comme une chose morte, mais du dedans comme une chose vivante. Elle ne s'impose pas de l'extérieur, mais s'acquiert et se produit à l'intérieur. C'est pourquoi le processus qui doit nous faire aboutir à la possession de la vérité et de l'être, ne peut avoir qu'un point de départ intérieur. Nous avons à nous mouvoir du dedans afin de nous transformer et de nous dépasser. Par là nous nous dégageons de nous-mêmes pour saisir l'être en nous, qui est

l'être en soi; et affirmant cet être en nous, nous l'affirmons aussi en dehors. Pour connaître l'être en dehors il faut commencer par le connaître en soi-même. Et si l'on veut savoir d'où part, en dernière analyse, ce mouvement qui nous amène à la possession et à la connaissance de l'être, c'est de la volonté. « La connaissance que nous avons du dehors est relative à la connaissance que nous avons de nous-mêmes; et la connaissance que nous avons de nous-mêmes est relative à ce que nous sommes. Et nous sommes ce que nous voulons être. » (Cf. p. 38, 40, 41).

Mais ce mouvement, en même temps qu'il part du dedans de nous, part aussi de Dieu. Car au fond de nous est Dieu, qui vit en nous et agit en nous, et qui est aussi intime à nous que nous-mêmes, et plus que nous-mêmes. Nous ne pouvons donc vouloir être sans lui. Il est l'être de notre être. Saisir en nous l'être, c'est donc saisir Dieu. Cet être que nous affirmons de nous-mêmes et des êtres en dehors de nous, c'est lui. Quand on s'affirme, c'est lui qu'on affirme. Quand on affirme les êtres du dehors, c'est lui encore qu'on affirme. Il est en nousla réalité vivante. A mesure que notre connaissance se perfectionne et se dégage, elle se fixe en lui comme en son fondement premier de certitude :

« Il ne m'apparait, il ne devient pour moi la réalité vivante en moi que dans la mesure où je me recueille dans la dispersion des phénomènes, où je sors de moi-même, de mon individualité spatiale et temporelle, pour m'unifier et me fixer intérieurement : car c'est seulement en lui et par lui que je puis réaliser l'*unité* et la *permanence* qui me donne droit d'affirmer mon être; et c'est seulement quand je suis unifié et fixé en lui que je puis dire : Je suis, avec une certitude qu'aucune déception ne saurait ébranler. » (Cf. p. 64, 65).

Maintenant si l'on demande quelle est la nature de cet acte par lequel nous nous établissons ainsi dans l'être et saisissons la vérité vivante, on répondra : — C'est une expérience intime d'un caractère unique, ni intuition, ni sensation, mais acte « par lequel sciemment et librement on s'affirme en Dieu et par lui, en affirmant les autres. Et à proprement parler, cet acte est une acceptation, une ratification de l'acte créateur, une réponse d'amour à l'amour de Dieu. » (Cf. p. 104).

Au reste, agir et connaître ne sont distincts que d'une manière factice. « Dans l'unité synthétique de notre vie, l'action est connaissance et la connaissance est action, et l'une et l'autre sont amour. » (Cf. p. 138).

La vérité ne vient donc que du dedans ; c'est un principe incontestable. Nous mettons dans nos idées ce qu'il y a en nous. Elles sont le substitut simplifié de notre expérience interne. Ce n'est pas par elles que la réalité vient en nous ; mais c'est par notre action que la réalité vient en elles. C'est donc nous qui leur donnons la réalité, du dedans. C'est dans ce que nous sommes que nous puisons notre connaissance; et comme en même temps nous sommes ce que nous voulons être, nos idées valent ce que nous valons et réciproquement. (Cf. p. 46, 47).

La certitude de notre connaissance a donc un fondement moral; car elle se fonde sur la volonté et sur l'amour. Toute certitude qui a une autre base que l'amour est illusoire. C'est par là que la certitude est inégale dans les différents sujets, et que dans le même sujet elle peut toujours croître. Car elle se mesure sur le degré voulu et obtenu de dégagement du phénomène et d'unification avec Dieu. C'est en Dieu seulement qu'elle peut obtenir son unité et sa permanence. (Cf. p. 72-74).

Pour affirmer avec certitude, il faut tout affirmer en Dieu, et Dieu en tout. La suprême certitude sera donc obtenue quand la volonté sera arrivée au suprême dégagement et à la transformation complète en Dieu. Mais il faut avouer que « chez la plupart d'entre nous, l'unification de la vie par l'organisation de nos idées et de nos affirmations dans l'idée et dans l'affirmation de Dieu est à peine ébauchée. » (Cf. p. 142, 143).

On aperçoit donc quel est le rôle prépondérant de la volonté dans la connaissance et dans la production de la certitude. Le moyen d'arriver à la possession de la vérité est le dégagement moral, qui consiste à mourir à soi-même et à tout ce qui est mobile et caduc en soi, pour s'établir et s'affirmer dans l'être et dans Dieu. On s'affirme dans l'être au degré que l'on veut. Ceci dépend donc de la volonté. Posséder la vérité et être bon est une même chose. C'est par la bonté qu'on possède la vérité. Saint Augustin a dit : *Ama et fac quod vis*. On peut dire également : *Ama et cogita quod vis*. Puisque en effet notre pensée est comme le reflet et le prolongement de ce que nous sommes, si nous sommes ce que nous devons être, nous penserons ce qui doit être pensé. Or nous sommes ce que nous devons être par la bonne volonté. (Cf. p. 38, 40, 64, 65, 183, 186).

2o *Sur le dogmatisme moral.*

L'ensemble de cette doctrine s'appelle le *dogmatisme moral*. Le dogmatisme moral consiste en ceci, que « quelle que soit la vérité dont nous avons à vivre, elle ne devient nôtre, et ne nous éclaire et ne nous vivifie que dans la mesure où nous-mêmes, avec tout ce que nous sommes, travaillons à la faire en nous. » Il a pour fondement ce principe que pour posséder la vérité il faut la vivre et la faire en soi. (Cf. p. XV, XVI).

Il se définit doublement :

1o « Spéculativement c'est l'explication de la certitude par l'action. Pour connaître l'être et pour y croire, il faut coopérer à se donner l'être à soi-même dans sa vie librement voulue. »

2o « Pratiquement c'est la mise en œuvre de la méthode critique et de la méthode ascétique, pour se dépouiller de toute relativité dans sa manière d'être et dans sa manière de penser. » (Cf. p. 108).

Une des formules du dogmatisme moral est que nous n'avons pas de vérités à subir. Toute pensée

doit travailler à se libérer ; et pour cela elle ne peut accueillir de vérité que du dedans. La vérité se reçoit sans doute, en un sens, mais elle se reçoit du dedans ; elle ne se reçoit pas sans s'acquérir. Nous n'avons rien en nous que nous n'ayons acquis. Si la vérité s'imposait, nous ne la produirions pas, nous la subirions ; nous n'aurions plus notre autonomie, nous ne serions plus des personnes. Il en serait de même si Dieu agissait en nous du dehors. Mais Dieu agit en nous du dedans ; et en agissant en nous du dedans, il ne respecte pas seulement notre autonomie, il la constitue. (Cf. p. XVII, XIX, 108, 109, 125, 137).

D'après le dogmatisme moral (le seul vrai, — tout autre est illusoire), on n'arrive à la vérité que par des moyens moraux, comme nous l'avons remarqué ; c'est par la volonté qu'on obtient la certitude. (Cf. p. 34, 108).

Le dogmatisme moral est avant tout une méthode. « Ce qu'il combat, c'est la prétention de faire de la vérité un système dont on pourrait s'emparer rien qu'en raisonnant ; tandis que la vérité est une vie. » On la possède en la vivant. (Cf. p. 118).

3° *Sur la philosophie.*

Ces notions du dogmatisme moral sont connexes avec la notion de la philosophie. « La philosophie est l'effort conscient et réfléchi de l'esprit humain pour savoir, pour atteindre les raisons dernières, pour trouver le sens véritable des choses, de façon en définitive à tirer le meilleur parti possible de l'existence. Philosopher, c'est donc chercher à vivre pleinement. » C'est vivre en pensant. (Cf. p. 5).

La philosophie est un art, ce qui veut dire qu'elle est plus qu'une science, et qu'elle n'est pas seulement l'œuvre de l'esprit. On ne la trouve pas précisément dans les formules, les systèmes, les livres : on la vit. Si on lit les philosophes, c'est pour vivre comme eux et avec eux de la vie de la pensée. En somme il n'y a pas une philosophie universelle, objective, ni une vérité existant objectivement au dessus de nous et en dehors de nous, pas plus qu'il n'y a une raison humaine en général. Il y a des raisons humaines, la vôtre, la mienne, celles des autres ; elles valent ce que nous sommes. (Cf. p. 3, 4, 5, 105).

L'accord de toutes ces raisons particulières, comme aussi des volontés, qui s'étant dégagées du relatif, s'étant modifiées par l'effort moral, sont arrivées à se rencontrer et à s'unifier en Dieu, constitue la vérité absolue et universelle. La vérité et le bien, c'est l'union de chaque âme vivante à Dieu vivant, et par Dieu à tous les autres êtres. On grandit dans la vérité et dans le bien en se dépouillant de ce qu'il y a en soi de relatif. Et comme il y a toujours lieu de croire que le dépouillement n'est pas complet, il y a par conséquent toujours lieu de croire que la vérité absolue et universelle n'est pas atteinte. Nos efforts la poursuivent toujours. (Cf. p. 106, 107).

La philosophie est donc essentiellement progressive. Elle progresse à mesure que la vie s'approche de l'idéal. Plus on s'approche du terme, et mieux l'on pense ; et en pensant mieux, l'on a une meilleure métaphysique. Les conceptions métaphysiques sont la floraison de l'âme, l'épanouissement de la vie, d'une vie morale qui s'élabore et se développe vers l'idéal, sous l'effort de la bonne volonté. Ces conceptions sont aussi des œuvres de liberté. La métaphysique, ou plutôt une métaphysique, c'est un état d'âme. (Cf. p. 5, 6, 7).

Et ce qui est dit des individus est vrai encore de l'ensemble. Il y a une marche incessante de l'esprit humain dans le progrès. Ce progrès est produit par les efforts des hommes de bonne volonté, qui ont, le long des siècles, travaillé à se dégager des illusions. Ils étaient loin d'être dégagés de toutes les erreurs, mais ils étaient orientés vers la vérité. Ils ne consentaient pas aux erreurs dont leur époque les rendait victimes. Et en vertu de la loi de la solidarité universelle, ils ont transmis à leurs successeurs la vérité dont ils avaient vécu, et la bonne volonté pour lutter contre les erreurs qu'ils avaient subies involontairement. S'ils sont nos guides, c'est moins par ce qu'ils ont pensé que par ce qu'ils ont voulu penser. Il ne faut pas précisément s'attacher à ce qu'ils ont dit, qui était, pour le temps, tout ce qu'ils pouvaient dire, mais à l'esprit qui les a animés, et qui nous fera les rectifier comme ils se rectifieraient eux-mêmes, s'ils vivaient maintenant. Aucun d'eux n'a mieux compris cela que saint Thomas, qui, au moment de mourir, disait : « Tout ce que j'ai écrit ne me semble que de la paille. » (Cf. p. 53, 54, 118).

4° *Sur la connaissance de Dieu.*

On voit déjà, par ce qui précède, comment nous connaissons Dieu, ou comment nous croyons en Dieu de foi philosophique. La foi philosophique est l'acte par lequel nous saisissons l'être au dedans de nous. Ici c'est l'acte même de bonne volonté par lequel en quelque sorte nous acquérons Dieu. (Cf. p. 86).

La connaissance de Dieu est donc solidaire de la connaissance de soi ; car nous ne pouvons nous affirmer nous-mêmes sans affirmer Dieu. (Cf. p. 74-75).

L'affirmation de Dieu est une action vivante. Elle n'est pas la conclusion d'un raisonnement. Les preuves de l'existence de Dieu ont un sens assurément ; elles expriment et fixent les progrès faits dans la connaissance de Dieu, et elles peuvent aider à en faire de nouveaux. Mais à elles seules, elles ne peuvent nous donner Dieu, ni nous le faire connaître. (Autrement il n'y aurait ni athées ni conceptions différentes de Dieu). Elles ne mettent pas Dieu, le Dieu vivant, dans notre vie. — On acquiert la connaissance de Dieu comme on acquiert la connaissance d'un ami, en vivant de sa

vie, en devenant semblable à lui, en devenant lui-même. Et cette connaissance grandit à mesure que l'âme progresse ; et l'âme progresse en s'ouvrant, en se remplissant peu à peu de la plénitude de Dieu, et en le mettant en elle, par amour, à la place d'elle-même. Voilà ce qu'est connaître Dieu, ou croire en Dieu. (Cf. 76, 77, 78).

Quant à l'idée même de Dieu, elle se forme en nous par des adjonctions, par un enrichissement incessant, par une sorte de croissance organique, interne et libre. Nous modifions le contenu de cette idée en le vivant. Et ce contenu, c'est Dieu même qui nous le fournit, en tant qu'il agit en nous, en tant que nous acceptons son action, et que nous acquérons de la ressemblance avec lui ; de sorte que c'est toujours du dedans qu'il vient. Le contenu de l'idée de Dieu, étant en effet une vie, ne peut être constitué qu'avec les éléments fournis par la vie. (Cf. p. 134).

Mais si pour concevoir Dieu il faut que nous travaillions à lui ressembler, d'autre part pour travailler à lui ressembler, il faut le concevoir. Comment expliquer cette apparence de cercle vicieux ? Pour l'expliquer il faut considérer que Dieu agit en nous du dedans, en se comportant pour ainsi dire humainement avec nous, et en vivant notre vie. Le travail de la conception et le travail de la ressemblance se font tous deux à la fois, par nous et par Dieu, par une action mutuelle, mais toujours du dedans. (Cf. p. 139).

5° *Sur la connaissance des autres êtres en dehors de Dieu.*

Comme la connaissance de soi et la connaissance de Dieu sont solidaires, ainsi la connaissance des autres êtres est indissolublement solidaire de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu. Elle s'acquiert toujours par le même procédé. Quand je m'affirme et me pose, j'affirme et je pose Dieu, et simultanément Dieu m'affirme et me pose en moi-même. Car je suis par Dieu, et Dieu coopère avec moi, et moi avec lui. Par la même raison, je ne puis affirmer ni poser ni Dieu ni moi-même sans affirmer et poser en même temps les autres êtres, parce que les autres êtres aussi sont par Dieu et coopèrent avec Dieu et avec moi. Tout se fait par coopération. Et ainsi en m'affirmant et en me posant, j'affirme et je pose moi et Dieu, mon coopérateur ; et Dieu et moi nous affirmons et nous posons les autres êtres, nos coopérateurs. (Cf. p. 75, 103).

La connaissance que nous avons des autres êtres part donc du dedans, comme la connaissance de nous-mêmes ; elle suit la connaissance de nous-mêmes ; elle procède et se perfectionne de la même manière. Elle doit se dégager des phénomènes expérimentaux, qui ne nous donneraient qu'une illusion de l'être réel des choses. Partant du dedans de nous-mêmes, nous mettons dans les autres êtres l'être que nous découvrons en nous-mêmes, après nous être librement affirmés avec le concours de Dieu. (Cf. p. 86, 90).

Cette connaissance est un travail d'interprétation, qui, pour s'accomplir dans la vérité, exige une transformation intérieure, laquelle s'opère par la volonté. C'est donc encore ici un travail moral. La croyance à l'existence d'autres êtres n'entre pas en nous du dehors. Les négations et les affirmations qu'on pose à leur sujet ne portent pas sur les apparences sensibles, mais seulement sur l'être ; et l'être chacun le découvre en soi, en s'affirmant, comme il est dit plus haut, en Dieu et avec Dieu. Et ceci dépend de l'état d'âme. Si l'état d'âme est l'égoïsme, au lieu d'affirmer l'être, on le nie, parce qu'on pose son individualité comme un centre, en dehors des autres réalités, en dehors de Dieu et des autres êtres. Pour affirmer il faut donc être dans un état d'âme qui soit le désintéressement, par lequel nous nous dépouillons de nous-mêmes pour nous retrouver en Dieu, et en Dieu trouver l'être, l'être de Dieu, le nôtre et celui des autres. (Cf. p. 91, 92, 96, 97).

6° *Sur la vérité religieuse et révélée.*

La vérité religieuse ou surnaturelle n'est pas un système d'idées qui serait d'abord séparé de nous, et que par un artifice de démonstration l'on s'efforcerait de faire entrer en nous ; ni un système de vérités abstraites qui ne s'introduiraient en nous que par voie d'autorité, qui ne seraient ni attendues, ni désirées, ni cherchées, qui ne répondraient à rien de ce que du dedans nous avons besoin de savoir ou d'être. (Cf. p. xx, xxviii).

Les vérités religieuses sont donc des vérités concrètes et vivantes, surnaturelles sans doute et révélées, mais répondant à des postulatums intérieurs. Car elles ne doivent être pour nous ni extérieures ni étrangères. Elles nous sont données, mais pour être vécues ; et une inspiration qui illumine tout homme venant en ce monde nous met à même de les vivre. (Cf. p. 221).

Le problème religieux consiste à se demander quel est le rôle de la raison dans la connaissance des vérités surnaturelles, ou, en d'autres termes, quel est le rapport des deux ordres de vérités, naturelles et surnaturelles. Résoudre ce problème est l'objet de l'apologétique. (Cf. p. 154, 155).

Il y a deux solutions : l'une, objective et purement spéculative, consisterait à démontrer la solidarité des deux ordres ; l'autre, subjective et pratique, consiste à croire, c'est la solution de la foi. (Cf. p. 160).

La solution spéculative serait l'objet d'une apologétique purement rationnelle. Elle serait insuffisante, puisque, restant dans le domaine de l'intellectualisme, elle n'amènerait pas à la possession de la vérité de manière à la vivre, elle n'amènerait pas à la foi. (Cf. p. 162-163).

La seule vraie solution est donc la solution pratique, la foi, non pas la foi morte qui ne résout rien, mais la foi vivante avec la charité. Car c'est seulement par cette foi que l'on possède la vérité de manière à la faire sienne, et à l'introduire dans

sa vie pour la vivre surnaturellement. La vraie solution du problème religieux dépend donc de la volonté. C'est une solution toute subjective, personnelle, singulière. Par suite il est inexact de dire : *la* solution. Il n'y a pas *une* solution, mais *des* solutions, selon les différentes personnes. Chaque personne fait sa solution, comme chaque personne a sa vie. (Cf. p. 163, 164, 165).

Du reste il n'est pas nécessaire de connaître la vérité surnaturelle pour croire ; il n'est même pas nécessaire de connaître Dieu explicitement. La bonne volonté supplée. Du moment que l'on a la bonne volonté jointe à l'humilité, peu importe qu'on sache ou non nommer Dieu. On l'accepte et on l'attend : on a la foi implicite. Et par cet acte de bonne volonté on possède Dieu : on se donne à lui, et lui se donne à nous : la foi est la rencontre de ces deux amours. (Cf. p. 164, 166, 176, 177).

Pour résoudre le problème religieux il n'y a donc pas précisément à concilier le naturel et le surnaturel. Nous ne trouvons nulle part qu'il existe pour nous deux plans, l'un naturel et inférieur que nous connaîtrions par la raison, l'autre surnaturel et superposé que nous connaîtrions par la révélation. Mais nous trouvons au contraire le naturel et le surnaturel solidarisés et identifiés subjectivement dans notre vie. La connaissance des vérités que nous devons vivre, comme êtres moraux, qu'elles soient objectivement naturelles ou révélées, est une même connaissance, une même vie, la vie même de Dieu nous pénétrant et nous informant. Dans ces conditions il n'y a donc pas de conciliation à faire ; le problème est supprimé. (Cf. p. 209-210).

Quant à la science de la nature prise dans le sens des choses extérieures, — comme est par exemple la science de la physique, — comme elle n'a point pour objet les vérités que nous devons vivre, elle ne se rencontre pas avec la Révélation. Et il n'y a pas lieu de concilier les choses qui ne se rencontrent pas. Personne n'a jamais songé à concilier la morale et les mathématiques. (Cf. p. 209, 210).

Par suite de ces notions du surnaturel, de la foi et de la vérité religieuse, on peut définir la religion : la philosophie de la vie, la sagesse, au sens antique du mot. Elle n'en est pas moins surnaturelle, parce qu'elle est de toute façon l'œuvre de Dieu agissant dans l'humanité, et la pénétrant librement de son amour pour s'en faire aimer librement. (Cf. p. 229).

Quant à l'autorité de l'Eglise en matière de foi, elle n'est point du tout pour détruire notre initiative, ni pour se substituer à nous. Nous n'avons pas à la subir ; nous ne relevons que de nous-mêmes. Mais l'Eglise exerce sur nous l'influence d'un milieu social. C'est dans ce milieu que notre vie religieuse et surnaturelle prend naissance et se développe. Le catholique, tout en y gardant son initiative, cherche sous cette influence à se transformer dans sa manière d'être et de penser, de façon à pouvoir être membre d'une vraie société religieuse. Il se socialise dans l'Eglise, il se désindividualise en se dépouillant de ce qui lui est particulier. Cette société des fidèles constituée en Eglise devient pour lui l'organe même de Dieu. Il y trouve Jésus-Christ présent par sa parole, son esprit, ses inspirations, sa puissance, sa prière. Mais l'adhésion qu'il donne à cette société, il la donne de lui-même, du dedans. La foi et le salut restent bien son œuvre propre tout en lui étant communs, sous le concours de Dieu, avec tous les autres membres. (Cf. p. 220, 221, 222).

L'enseignement religieux n'est pas une affaire d'autorité pure. On n'a pas qu'à le recevoir. Car il ne suffit pas de connaître les dogmes dans leurs formules énigmatiques et ténébreuses. Les dogmes ont à être pensés, parce qu'ils ont à être vécus. Ceux qui les pensent, ne les subissent pas comme une vérité étrangère ; ils les font leur vérité. Et les dogmes ainsi pensés, tout en restant mystères, n'en deviennent pas moins la lumière qui éclaire l'homme du dedans, et par laquelle la vie, prenant un sens précis, acquiert une valeur éternelle. C'est toujours, du reste, le même principe : toute connaissance vraie, toute foi, toute vie, toute lumière, toute délivrance doit toujours venir du dedans. Le salut s'accomplit par le dedans. (Cf. p. 268, 272, 273, 263).

Si l'enseignement de l'Eglise n'impose pas la vérité, à plus forte raison l'enseignement religieux donné par des particuliers ne doit pas l'imposer. L'éducateur chrétien a pour but d'amener son disciple à croire, s'il ne croit pas, ou de renouveler sa foi, s'il croit déjà. Il n'a pas à le faire croire, mais à faire qu'il croie. Il n'agit pas à son égard par voie d'autorité. Il croit, lui ; sa foi remplit son âme et déborde. C'est par là qu'il agit sur l'âme de son élève. Il projette sur lui son âme et sa foi. C'est comme une vie qui se communique. *Omnis vivens ex vivente*. (Cf. p. 275, 276, 277, 281).

L'éducateur doit respecter l'autonomie de l'enfant ; il doit la développer. Quand l'enfant aura grandi, il faudra qu'il puisse juger et se rendre compte ; car on n'est chrétien que si on veut l'être. Et l'éducation doit le préparer à cette sorte d'examen, et l'habituer à cette critique intérieure qui lui permettra de faire sienne la vérité chrétienne, et de l'intégrer dans sa vie pour la croire avec tout son être. (Cf. p. 270, 276, 277).

7° *Sur la nature et la grâce et leur mutuelle solidarité.*

On peut voir déjà par tout ce qui précède comment doivent s'entendre les rapports de la nature et de la grâce, de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Ils sont solidaires ; ils s'identifient subjectivement ; telle est la formule générale. Il convient d'en voir ou d'en revoir les applications.

a) Dans la connaissance. On ne peut pas pos-

séder la vérité sans la bonne volonté. Sans la bonne volonté l'adhésion à la vérité est toute de surface; elle n'est pas la vraie possession de la vérité, la possession vivante et vivifiante. C'est ce que les moralistes chrétiens ont très bien compris quand ils ont dit que la foi sans la charité est une foi morte. Le dernier mot de la possession de l'être et de la certitude est d'accepter Dieu qui sans cesse frappe à la porte, et de s'ouvrir à lui toujours plus largement; c'est l'amour. L'amour est le premier et le dernier mot de tout. (Cf. p. 56, 110).

La vraie et solide connaissance est donc par la croyance et l'amour. Elle se développe et se perfectionne par la pratique de la critique et de l'ascétisme, par l'abnégation morale, par le *quotidie morior* de saint Paul. Par là on se délivre du vieil homme, de l'illusion du phénomène, de la relation du temps et de l'espace, de la figure du monde qui passe. On se fixe en Dieu, on se veut en lui, on se voit en lui, on est en lui, on prend la forme divine, on se déifie. Et c'est là du reste notre tendance. Un élan existe en nous vers l'infini; nous aspirons à atteindre *Dieu en soi* pour ne faire qu'un avec lui et dire avec lui : Je suis. Cet élan nous est donné par Dieu, qui est d'abord en nous, et qui vient nous chercher dans notre néant. Notre vie n'est donc ce qu'elle est que par le *Médiateur*, qui de Dieu descend vers nous, pour qu'avec lui nous montions vers Dieu. (Cf. p. 60, 63, 65, 67, 108).

Ces conditions de la vraie connaissance s'étendent, selon les notions exposées plus haut, à toute connaissance : à celle de Dieu, à celle de nous-mêmes, à celle des autres êtres. Nous croyons aux autres êtres dans la mesure où nous sommes dégagés de l'égoïsme. C'est par l'égoïsme qu'on nie les autres êtres, ou l'être des autres; c'est par désintéressement qu'on les affirme. Car pour les affirmer et les vouloir comme ils sont, c'est-à-dire solidairement avec l'être de Dieu et le nôtre, il faut avant tout les vouloir avec Dieu et en Dieu. C'est ainsi qu'on a la croyance vraie et sincère de la réalité des autres. Ainsi l'eurent, par exemple, saint François d'Assise et saint Vincent de Paul. (Cf. p. 93, 94, 98, 99).

b) Dans l'être réel de l'homme. Quand on dit que le surnaturel est solidaire avec le naturel, il s'agit d'une solidarité de fait, ou plus exactement, d'une solidarité vivante. Les deux ordres, distincts *principio et objecto*, convergent dans le sujet. Ils se solidarisent dans l'unité de plan en Dieu, dans l'unité de vie en nous. Le surnaturel est chez lui dans notre nature; il y est naturalisé, et les titres de cette naturalisation ne peuvent s'effacer. (Cf. p. 156, 157).

Cette synthèse des deux ordres en nous ne se peut point concevoir comme une simple juxtaposition, comme il en serait dans l'opinion moliniste, selon laquelle l'action de la grâce se juxtapose seulement à l'action de la volonté, et le surnaturel, restant extérieur à la nature, agit avec elle sans la pénétrer : d'où résulte un dualisme irréductible. La synthèse des deux ordres s'opère au contraire dans une pénétration vivifiante de l'un par l'autre. (Cf. p. 166, 204).

Le fondement de la solidarité des deux ordres est la grâce, et la grâce vient de l'intérieur. En fait tout homme est appelé à vivre surnaturellement; et à cause de cela Dieu agit par sa grâce sur le cœur de tout homme et le pénètre de sa charité. Et l'action même qui constitue fondamentalement notre vie est, en fait, comme informée surnaturellement par Dieu. Cette conception est la conception thomiste d'après laquelle le surnaturel ne se juxtapose pas seulement à la nature, mais la pénètre de telle sorte qu'il ne fait plus qu'un avec elle. Et ainsi non seulement la vie chrétienne, mais la vie morale de l'homme est une coopération de la grâce divine et de la volonté humaine. En faisant la science de l'action humaine, puisque cette action est en même temps notre action et celle de Dieu, on devra trouver en elle l'élément surnaturel qui entre dans sa constitution. En fait l'action humaine postule le surnaturel et la vérité révélée. Bien que la vérité révélée vienne du dehors, du dedans on va vers elle, et l'on a en soi un principe organisateur qui y correspond, par lequel on se l'assimile et on lui donne un sens. C'est bien du dedans et uniquement du dedans qu'on peut donner un sens à la vérité révélée. (Cf. p. 171, 173, 175, 211).

Tout homme porte en lui un germe de christianisme en vertu duquel il peut toujours faire partie de l'Eglise invisible, et par conséquent faire son salut. Se sauver, ce n'est rien de plus ni de moins que de grandir intérieurement dans la vérité et la bonté. Le salut est essentiellement chose spirituelle et morale. C'est une délivrance, et une délivrance par le dedans. Le catholicisme, tout surnaturel qu'il se présente, n'est point une chose surérogatoire pour l'humanité. (Cf. p. 172, 264).

8° *Sur l'apologétique et sur la méthode de Pascal.*

Le rôle de l'apologétique est de s'adresser à ceux qui ne croient pas, à ceux du dehors, pour les amener à croire. Mais elle peut fortifier aussi la foi de ceux qui croient. Et à ce point de vue l'on peut la définir : « L'effort de l'esprit humain pour se convertir à la vérité chrétienne, pour la connaître et se l'assimiler, en un mot pour en faire notre vérité de manière à ce qu'elle vive en nous et que nous vivions par elle. » (Cf. p. 194).

L'effort est donc à considérer dans celui qui se convertit; et si le mouvement de conversion n'est pas encore commencé en quelqu'un, l'œuvre de l'apologiste sera de l'exciter. Car il doit partir du dedans, c'est-à-dire du besoin et du devoir que l'homme sent en lui de savoir ce qu'il a à faire pour expliquer sa vie et la diriger. Sous l'impul-

sion de ce besoin et de ce devoir, l'homme devra aller de lui-même à la rencontre du christianisme pour y chercher cette explication. Et ainsi la vérité chrétienne sera accueillie et acceptée comme attendue et réclamée du dedans. C'est la méthode d'immanence. (Cf. p. 196).

La méthode contraire, la méthode empirique ou traditionnelle, ne met pas en nous la vérité chrétienne. Elle nous la présente comme apportée du dehors par quelque inconnu qui nous l'imposerait seulement en faisant des miracles. Elle nous resterait donc tout à fait étrangère, comme une sorte de superfétation qui pèserait sur nous et nous asservirait; et le Dieu de cette religion n'aurait pour nous d'autre caractère que celui d'une puissance qui nous commanderait d'en haut, arbitrairement, comme on commande à des esclaves. Ce ne peut être de cette façon que le christianisme doit se concevoir. Celui qui l'aurait reçu ainsi par l'extérieur n'aurait pas l'esprit ni le sens chrétien. Il n'aurait pas en lui la vérité vivante, la vérité qui donne le sens vrai de l'existence. (Cf. p. 199, 200, 204, 205).

L'apologétique traditionnelle est impuissante à concilier les deux ordres de vérités, naturel et surnaturel. Elle les établit à part l'un de l'autre, les supposant complets chacun en soi, achevés et fixes. Son effort est seulement de montrer qu'ils ne se contredisent point. En quoi elle faut fréquemment, forcée qu'elle est de s'appuyer sur des théories variables et caduques, et n'arrive la plupart du temps qu'à des conciliations provisoires et artificielles. Puis la marche des idées et le développement des sciences fait répudier ces conciliations, et il ne reste en définitive que des prétextes d'attaque fournis au rationalisme. (Cf. p. 200, 201, 202).

La méthode d'apologétique traditionnelle se rattache à l'opinion moliniste, et par la séparation irréductible qu'elle établit entre le naturel et le surnaturel, elle exaspère, au lieu de le calmer, le conflit entre la philosophie et la religion. La méthode d'immanence au contraire, qui se rattache à l'opinion thomiste, supprime le conflit en supprimant le dualisme du naturel et du surnaturel. Elle identifie les deux ordres subjectivement en leur trouvant dans le dedans de l'âme humaine une harmonie vivante, une compénétration, une vie commune dans la réalité de l'être. (Cf. p. 202, 204, 209, 211).

Quant à la conciliation de la vérité surnaturelle ou révélée avec la science de la nature ou des choses extérieures, l'apologétique n'a pas à s'en préoccuper, comme nous l'avons déjà vu. Ces choses appartiennent à une autre série d'objets qui n'a pas de contact avec la vérité dont nous avons à vivre. (Cf. p. 209, 210).

Pascal suit la méthode d'immanence. Regardant l'homme en dedans, dans sa propre vie, il y trouve ce qu'on sait, un abîme de grandeur et un abîme de misère, une dualité inexplicable et contradictoire. Nulle philosophie ne peut en rendre compte (ou plutôt nul philosophe : car pour Pascal il n'y a pas de philosophie, il n'y a que des philosophes, qui se trompent tous); et la raison humaine ne peut concilier cette contradiction. Le christianisme seul le peut. Le christianisme seul donc répond aux besoins de la raison; il est nécessaire à l'homme pour lui donner le sens de sa vie. On arrive ainsi, en partant de la nature humaine, à l'ordre surnaturel et à la vérité révélée, aux dogmes de la chute et de la rédemption. Au lieu de les supposer d'abord pour en établir la légitimité, et faire accepter leur existence à la raison, on prend la nature pour point de départ, et ils se trouvent être eux-mêmes le point d'arrivée. La raison les appelle : ce n'est plus une doctrine imposée; les dogmes eux-mêmes apparaissent comme des faits rattachés à notre existence, et comme l'explication naturelle de ce que nous sommes et de ce que nous avons à devenir. (Cf. p. 205, 206, 207, 208).

§ 2. — Une autre doctrine

Voilà donc la doctrine du R. P. Laberthonnière, du moins telle qu'elle nous est apparue dans ses *Essais de philosophie religieuse*. Encore une fois nous l'avons exposée le plus sincèrement et le plus impartialement qu'il nous a été possible. Et il sera difficile de nous accuser de l'avoir écourtée.

Qu'il nous soit permis maintenant d'exposer la nôtre, non point parce qu'elle est nôtre, mais parce qu'elle nous semble être vraie, parce qu'elle nous semble répondre à l'enseignement philosophique et théologique donné dans les écoles où l'on garde les saines traditions, où l'on se défie des nouveautés téméraires.

Nous ne prétendons point présenter ici un ensemble complet. Nous ne prendrons que les points qui répondent aux points touchés dans l'exposé précédent.

1° *Sur la connaissance en général et la certitude.*

Comme nous l'enseigne le Concile du Vatican (Constit. *de Fide cath.*, cap. IV), il existe deux ordres de connaissance, l'un naturel et l'autre surnaturel. Ils sont distincts par leur principe, qui dans l'un est la raison naturelle, et dans l'autre la foi divine. Ils sont distincts par leur objet, qui pour l'un s'arrête à la limite des vérités accessibles à la raison, et pour l'autre s'étend aux mystères cachés qui ne peuvent être connus que par la révélation divine. Les motifs pour lesquels on adhère aux vérités de chaque ordre sont également distincts : aux vérités naturelles, on adhère à cause de leur vérité même intrinsèque perçue par la lumière de la raison; aux vérités surnaturelles, à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

Quoique distincts, ces deux ordres ne sont pas égaux en dignité. La foi par son principe, par son objet, et par son motif, est de beaucoup supérieure à la connaissance naturelle. Aussi celle-ci doit-elle être subordonnée à l'autre, comme la raison créée à la vérité increée.

Toutefois cette distinction et cette inégalité ne les empêchent point d'être harmoniques. Il ne peut exister entre la foi et la raison de réel désaccord, l'une et l'autre procédant de la même source, c'est-à-dire de Dieu qui ne peut se contredire lui-même.

Si l'on considère l'ordre du temps et l'ordre logique, la connaissance naturelle précède dans l'homme la connaissance surnaturelle. La foi ne peut exister en nous qu'après la raison. Au point de vue spéculatif nous ne pouvons connaître Dieu et les choses divines qu'après avoir connu Dieu par la raison; et au point de vue pratique et moral, la foi ne peut nous guider qu'après que la raison nous a éclairés.

Dans chaque ordre, la connaissance vient du dehors, parce que le motif qui la détermine, soit la révélation divine, soit la vérité intrinsèque des choses, est en dehors du sujet connaissant. Sans doute l'action par laquelle l'homme perçoit l'objet de sa connaissance est toujours un acte immanent, sans doute encore il le perçoit dans une représentation intérieure; mais l'objet même est à l'extérieur; la vérité vient du dehors. Le sujet connaissant la reçoit et ne la fait pas.

Dans l'acte de la connaissance naturelle, comme dans tout autre acte naturel, Dieu, cause première, coopère par le concours général. Mais ce concours ne change rien à la nature de l'action. La connaissance s'opère par les idées. Les idées ne sont pas la représentation du sujet connaissant, mais de l'objet connu. Elles sont des images à travers lesquelles nous percevons l'être des choses. Cette perception ne dépend point directement de la volonté, et n'est point du nombre des actes libres; elle n'a pas de rapport direct avec la valeur morale du sujet. La faculté de connaître et la faculté de vouloir n'ont point le même objet. Chacune s'exerce dans sa sphère propre, la connaissance dans la sphère du vrai, la volonté dans la sphère du bien.

Assurément Dieu est le premier fondement de la certitude dans l'ordre ontologique; mais il n'est pas pour cela la raison formelle et immédiate de la certitude dans l'ordre logique. A cette question : Quelle est la raison logique pour laquelle nous sommes certains de telle ou telle chose? la réponse n'est point : C'est que Dieu est dans la chose, lui donnant sa réalité; — ni cette autre : C'est que Dieu est en nous, connaissant, et que nous sommes unifiés à lui. — La vraie réponse est simplement celle-ci : Nous sommes certains parce que nous trouvons dans la chose même le motif d'y adhérer, qui est la lumière sous laquelle elle se présente à nous, son évidence objective.

2° *Sur le dogmatisme moral.*

La vérité peut donc et doit être considérée dans l'ordre ontologique et dans l'ordre logique; et ces deux aspects sont très différents. La vérité ontologique est l'être lui-même de la chose, en tant qu'intelligible et connaissable. Elle est premièrement en Dieu, source de tout être, et dans le Verbe divin, exemplaire infini où sont représentées toutes les essences des êtres, comme en leur type parfait. De Dieu comme de sa source, elle se communique aux créatures. La vérité ontologique de l'être créé consiste donc dans sa conformité avec le type increé. Plus la conformité est parfaite, plus l'être est vrai. Ainsi donc la source et la règle de cette vérité est absolument extérieure, n'étant autre que Dieu même, cause première et exemplaire de toutes choses, et cause préexistante à toutes choses.

La vérité logique est la vérité de la connaissance. Elle consiste dans l'adéquation entre l'intelligence connaissante et la chose connue. Elle est plus ou moins exacte et plus ou moins connaissance, selon que la représentation intellectuelle, l'idée, est plus ou moins conforme à la vérité ontologique. La règle de la vérité logique est donc également extérieure. Ce n'est pas l'objet connu qui se conforme à notre esprit, c'est notre esprit qui se conforme à lui. La vérité est dans l'objet, et nous le percevons; et cette perception est l'acte de la connaissance, acte de l'intelligence et non de la volonté.

La volonté peut bien exercer une influence dans l'acquisition de la vérité. Elle peut commander l'application des facultés, et l'observation attentive; elle peut vouloir l'éloignement de certains obstacles; elle peut contribuer à mettre l'âme, et même le corps, l'homme tout entier, dans les meilleures conditions physiques et morales pour travailler efficacement à la recherche de la vérité. Mais cette influence n'est qu'indirecte. L'acte propre et formel de la connaissance reste toujours, purement et simplement, un acte de l'intelligence; et la mesure de sa perfection est toujours la mesure dans laquelle il perçoit la vérité objective.

L'acte de connaissance n'étant pas libre en lui-même, il est vrai de dire que la vérité s'impose. La vérité de l'objet se proposant dans les conditions naturelles suffisantes pour être perçue, l'intelligence ne peut pas ne pas la percevoir; elle la subit.

D'une certaine façon l'on peut dire que l'intelligence, en possédant la vérité, vit de la vérité, parce que la vérité est son objet et le terme connaturel de son opération vitale. Mais que signifie cette expression : vivre la vérité? La vérité n'a pas à être vécue; elle a à être connue.

En suivant les vérités qui sont les règles de la vie morale, on peut dire qu'on vit selon la vérité; et la vérité est vécue en ce sens qu'elle dirige la vie. Mais alors on sort de l'ordre de la connais-

sance spéculative, pour entrer dans l'ordre de la morale pratique ; et ce n'est plus la question.

3o *Sur la philosophie.*

Nous entendons par philosophie la science des choses par leurs causes. Elle est un art sans doute, en tant qu'elle apprend à user des facultés de connaître, et à ordonner les connaissances. Mais elle est principalement une science ; et dans tous les cas elle n'est pas du domaine de la volonté.

La philosophie est une science universelle en ce sens qu'elle s'étend à tous les objets de l'intelligence humaine ; en ce sens que ses données ne sont point des données concrètes et particulières, mais tiennent aux raisons générales ; en ce sens encore qu'elle n'est pas le système de tel ou tel homme, mais un ensemble de vérités absolues indépendantes des manières de voir particulières. Elle répond à la raison humaine en général. Elle est la philosophie *simpliciter*. Son universalité ne dépend nullement de l'accord moral des esprits et des volontés ; elle est fondée sur l'essence même des choses, sur une vérité ontologique existant en dehors et indépendamment des opérations de notre esprit.

La métaphysique, qui est la science de l'être dans sa notion abstraite, n'est donc point un état d'âme, ni une élaboration de la vie morale. Quels que soient nos états d'âme, l'être est ce qu'il est, et ses raisons supérieures, placées en dehors de nous et au dessus de nous, ne varient point avec nos dispositions, pas plus qu'elles ne dépendent de nos observations et de nos expériences.

La philosophie est progressive sans doute. Elle l'est relativement à chacun : car chacun peut acquérir une science des causes de plus en plus parfaite en extension et en compréhension. Elle l'est relativement à l'humanité : car les connaissances acquises, étant une fois fixées, peuvent servir de points de départ pour de nouveaux progrès dans les âges suivants. Mais ce progrès de la philosophie est intellectuel et non pas moral ; et il ne répond ni dans chaque homme en particulier, ni dans l'humanité en général, à une évolution qui s'accomplirait dans chaque homme par le dégagement, par la bonté, par l'amour, et dans l'ensemble de l'humanité par une loi de solidarité morale universelle.

Si les anciens philosophes, nos devanciers, ont eu moins de science philosophique que nous (ce qui est discutable), on peut dire que c'est parce qu'il y avait alors moins de vérités acquises. Mais il n'est pas permis de dire que ç'aurait été parce qu'ils n'étaient qu'à un point de l'évolution où l'esprit humain était encore très imparfait. Et nous ne pouvons admettre dans un pareil sens la parole qu'aurait prononcée saint Thomas en mourant : « Tout ce que j'ai écrit ne me semble que de la paille. » Pour la postérité, ce qu'a écrit saint Thomas représente une somme extraordinaire de connaissances, une philosophie sûre, une métaphysique toujours vraie, une méthode admirable que le pape Léon XIII dans un document doctrinal, l'Encyclique *Æterni Patris*, déclare efficace non seulement contre les erreurs de son temps, mais contre celles de tous les temps. Le Souverain Pontife déclare que ç'a été une témérité d'abandonner cette méthode, et que l'on doit y revenir dans les écoles catholiques, et prendre ce grand Docteur comme guide de la jeunesse studieuse. Et tous, après de telles déclarations, croiront certainement que saint Thomas est un tel guide, non point seulement par ce qu'il a voulu penser, mais par ce qu'il a pensé en effet ; non point seulement par son orientation vers une vérité lointaine, mais par la manifestation de la vérité présente et pleinement possédée.

4o *Sur la connaissance de Dieu.*

Connaître Dieu et croire en Dieu sont deux choses différentes. On connaît Dieu par la raison, on croit en lui par la foi. La raison et la foi, quoique faites pour s'unir par les *liens d'une mutuelle amitié*, sont néanmoins esssentiellement distinctes et séparables. On peut connaître sans croire. On connaît par l'évidence rationnelle ; on croit par l'autorité de le révélation divine. La connaissance de la raison est naturelle ; la connaissance de la foi est surnaturelle. La foi, comme acte d'adhésion à une vérité révélée, est un acte d'intelligence ; il s'opère d'une manière surnaturelle avec le secours de la grâce, don divin qui accède à la faculté, et par conséquent vient du dehors. Comme vertu, la foi est dans la volonté ; elle y est infuse par l'Esprit-Saint, et toujours du dehors.

Croire en Dieu est distinct de vivre de Dieu. Croire en Dieu signifie adhérer à Dieu et à sa parole par un acte de foi. Vivre de Dieu représente l'ensemble de la vie surnaturelle, fondée sur la grâce sanctifiante, et s'exerçant par les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Cette vie est absolument au dessus de la nature. Vivre de cette vie, c'est être en plein dans l'ordre surnaturel.

Ainsi, croire en Dieu et vivre de Dieu, quoique tous deux surnaturels, sont distincts et même aussi séparables ; car on peut croire sans avoir la vie surnaturelle. A plus forte raison croire en Dieu et vivre de Dieu sont-ils l'un et l'autre distincts de la connaissance de Dieu par la simple raison. Cette dernière, même décorée du nom de foi philosophique, n'a rien de commun avec la foi proprement dite. Elle est hors de la révélation, elle est possible pour tous universellement, elle est le résultat d'un raisonnement par lequel nous remontons des choses créées au Dieu créateur. « Si quelqu'un dit que Dieu unique et vrai, notre Créateur et Seigneur, ne peut au moyen des choses créées être connu certainement par la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème. » (Conc. Vat., Const. *De fide cath.*, can. 1, *de Revelatione)*. Cet enseignement de l'Eglise indique, d'après l'Ecriture Sainte (cf. Rom., I,

19 ss. ; Sap., XIII, 1 ss.), le mode naturel et obvie dont tout homme raisonnable, avec les simples lumières de sa raison, et sans la foi, peut connaître Dieu. Ces preuves tirées de la considération des êtres visibles, n'expriment point seulement les progrès faits dans la connaissance de Dieu ; elles donnent la connaissance de Dieu absolument, et y conduisent comme à une conclusion directe.

Malgré cela il existe des athées, au moins pratiques. Mais ils sont déclarés *inexcusables* [1], et qualifiés d'*insensés* [2], parce qu'ils ne se sont pas servis de leur raison avec laquelle ils pouvaient facilement trouver le Seigneur [3]. Sans doute, s'ils ne se sont pas servis de leur raison, c'est qu'ils ne l'ont pas voulu. Mais cela ne prouve pas que c'est avec leur volonté qu'ils auraient saisi Dieu, ni que la connaissance de Dieu soit un acte de notre volonté par lequel nous saisissons Dieu en nous-mêmes.

Assurément les phénomènes qui nous manifestent Dieu peuvent être en dedans de nous. Mais, par rapport à notre connaissance intellectuelle, ils sont toujours des objets extérieurs. Ils sont saisis, comme les phénomènes du dehors, par l'expérience, comme des effets sur lesquels nous raisonnons et par lesquels nous remontons à la cause. Ce n'est pas là ce que l'on peut appeler une connaissance du dedans.

On voit également en quel sens il est vrai que la connaissance de Dieu est solidaire de la connaissance de nous-mêmes. C'est que, si nous nous servons de notre raison, nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes sans remonter à Dieu, notre cause. Ce n'est point à proprement parler une solidarité ; c'est une relation nécessaire de causalité.

Quant à l'idée de Dieu et de ses perfections, nous la formons des choses extérieures, par le triple procédé qu'on appelle voie de causalité, voie de négation, voie d'excellence ; c'est-à-dire que voyant dans les êtres créés l'existence, l'être et ses perfections, nous les attribuons à Dieu comme à leur cause ; c'est la voie de causalité. Puis par la voie de négation, nous écartons de notre conception toute idée d'imperfection. Et enfin par la voie d'excellence nous affirmons de Dieu l'existence, l'être et toutes ses perfections, au suprême degré, au degré infini [4]. Cette idée de Dieu peut se perfectionner dans notre esprit par suite de perceptions plus complètes et de raisonnements fondés sur de nouvelles expériences. Mais un tel perfectionnement n'est point une simple croissance interne, ni un mouvement organique de notre pensée se développant du dedans. Il vient du dehors comme la connaissance de Dieu. Il n'est point non plus le perfectionnement qui s'acquiert par une plus grande ressemblance morale avec Dieu. Ce genre de perfectionnement n'est pas du domaine de la connaissance. Il suppose sans doute la connaissance ; mais il s'acquiert par la volonté, et s'il s'agit d'une ressemblance surnaturelle, il s'acquiert par la volonté et par la grâce, qui est, elle aussi, et toujours, un secours du dehors.

[1] Rom., I, 20.
[2] Sap., XIII, 1.
[3] Sap., XIII, 9.
[4] On peut concevoir autrement la voie de négation : après avoir reconnu en Dieu, par la voie de causalité, l'être et les perfections qui se remarquent dans les créatures, après avoir porté en Dieu ces perfections au suprême degré par la voie d'excellence, on en vient, par la voie de négation, à confesser que l'être de Dieu, en raison de sa perfection même, n'est rien de ce qui est en dehors de lui, ce qui est la plus sublime connaissance de Dieu. (Note de la Direction).

5° *Sur la connaissance des autres êtres.*

Nous connaissons les autres êtres non point parce que nous saisissons leur être en nous, mais parce que nous appréhendons en dehors de nous leurs manifestations phénoménales, où nous percevons leur existence, et d'où nous concevons leur essence et leurs propriétés. Nous-mêmes d'ailleurs nous nous connaissons ainsi. Car notre intellect ne saisit pas notre être en lui-même. Il en forme l'idée à la suite de l'appréhension des phénomènes internes ou externes qui sont l'objet de notre expérience. Notre être intelligible, par rapport à notre connaissance, est comme un objet externe.

De la connaissance des autres êtres comme de la connaissance de nous-mêmes, nous pouvons et nous devons, comme il a été dit, remonter à la connaissance de Dieu. Mais il ne s'ensuit point cette solidarité qui ferait de la connaissance de nous-mêmes et de la connaissance des autres une connaissance identique, et identique aussi avec la connaissance de Dieu. Bien que nous-mêmes, ni les autres êtres, ne puissions exister sans Dieu, il ne résulte point que la connaissance de ces trois objets soit une seule connaissance identique. Ce sont trois connaissances reliées entre elles, mais différentes.

Ce que nous avons dit de la connaissance de Dieu, nous devons le dire encore de la connaissance des autres êtres. Elle est de l'ordre intellectuel : elle n'est pas produite par la volonté. Pour connaître les autres êtres en dehors de nous, même nos frères les hommes, il n'est pas besoin de les aimer ; il n'est pas besoin d'une transformation morale intérieure. L'égoïsme et le désintéressement n'ont rien à voir dans cette question.

6° *Sur la vérité religieuse et révélée.*

La vérité religieuse révélée vient à nous du dehors par voie d'autorité : *propter auctoritatem Dei revelantis, non propter intrinsecam rerum veritatem* [1]. Elle n'entre pas non plus par artifice de démonstration. La démonstration ne conduit que jusqu'à la certitude du fait de la révélation. Cette certitude une fois établie, la foi impose les vérités surnaturelles, et la raison doit les recevoir

[1] Conc. Vat., Const. *de Fide cath.*, cap. III.

humblement [1], et se tenir pour honorée de les approcher comme une servante.

Si les vérités révélées venant en nous, nous ajoutent une perfection utile et désirable, on ne doit pas dire cependant qu'elles sont exigées ou postulées du dedans. Autrement elles ne seraient pas surnaturelles. Elles sont pour nous, quoi qu'on en dise, extérieures et étrangères ; et il n'y a point d'inspiration qui illumine tout homme venant en ce monde pour mettre chacun à même de les vivre comme des vérités répondant à sa nature. La lumière qui illumine tout homme venant en ce monde est le Verbe divin, comme nous l'enseigne saint Jean (I, 9). La lumière qui procède du Verbe dans l'ordre naturel est la lumière de la raison, donnée à tous, mais n'ayant rien de commun avec la révélation. La lumière qui procède du Verbe dans l'ordre surnaturel est la lumière de la révélation, et la foi, don gratuit, destiné à tous, mais que tous cependant ne reçoivent pas, et surtout que nul ne reçoit en même temps ni au même titre que la nature.

Le problème de la conciliation entre les deux ordres de vérités, naturelles et surnaturelles, ne se résout point par leur solidarité subjective et leur identification dans notre vie. Il se résout *à priori* par ce principe qu'entre la foi et la raison il ne peut exister de désaccord réel, parce que les vérités rationnelles et les vérités de foi proviennent de la même source, Dieu. Mais elles ne se confondent point dans le sujet qui les reçoit, y entrant, pour ainsi dire, par des portes différentes, et se présentant de part et d'autre, appuyées sur des motifs essentiellement distincts.

La religion se définit l'ensemble des rapports et des devoirs de l'homme vis-à-vis de Dieu. Elle est naturelle ou surnaturelle selon que ces rapports sont connus et que ces devoirs sont accomplis avec les seules lumières et les seules forces de la nature, ou qu'ils le sont avec le secours de la révélation divine et de la grâce.

Et ce sont toujours deux ordres distincts et superposés. La religion surnaturelle ne peut exister autrement que du dehors, par adjonction à la nature ; elle se superpose et s'impose par la volonté de Dieu qui élève *(evehit)* la créature raisonnable à un ordre supérieur. Il ne peut exister qu'une seule vraie religion, alors même que l'homme resterait dans l'ordre purement naturel. Concrètement l'unique vraie religion est dans l'Eglise de Jésus-Christ.

L'autorité de l'Eglise, en matière de foi, s'exprime par ces mots : *Magistra et custos*. Elle est l'organe vivant de la succession apostolique, elle garde le dépôt de la révélation confié par Jésus-Christ à ses apôtres, elle propose les vérités à croire, elle en donne le sens authentique. Son magistère est la règle infaillible de la foi, règle extérieure. Elle propose les dogmes comme révélés ; et par cela même qu'elle les propose comme tels, nous les croyons comme tels, et nous sommes certains de n'être trompés ni sur le fait ni sur le sens de la révélation. Et notre certitude ne vient point de ce que ces dogmes répondent à quelque chose qui est au dedans de nous, mais de ce qu'ils nous sont proposés du dehors, par cette autorité extérieure, divinement instituée indépendante de nos conditions subjectives, et élevée au dessus de toute possibilité d'erreur.

Par le fait qu'ils sont crus par nous, sans doute les dogmes entrent en nous d'une certaine manière. Il faut bien qu'ils soient entendus jusqu'à un certain point pour être crus. Et nous pouvons augmenter cette intelligence par la réflexion, l'étude, la synthèse théologique. Nous pouvons également nous servir des lumières que les vérités révélées projettent dans nos âmes, pour pénétrer plus avant, avec le secours de la grâce, dans la vie surnaturelle. Mais en eux-mêmes les dogmes restent toujours des vérités étrangères à nous, qui ne tirent ni de notre pensée, ni de notre vie, aucun accroissement, ni aucune modification, ni aucune forme perfectionnée d'intelligibilité.

Les dogmes sont ce qu'ils sont ; et c'est encore pour cette raison que « une fois que nous en avons reçu la foi sous le magistère de l'Eglise, nous ne pouvons plus avoir aucun juste motif de la changer et de la révoquer en doute [1]. » L'examen dubitatif n'est pas permis. C'est donc en vain qu'on en appelle à la nécessité de la critique intérieure pour faire nôtre la vérité révélée. Elle est nôtre par l'action de Dieu qui nous la donne, et non par notre activité personnelle qui la ferait sortir vivante du dedans de nous-mêmes.

L'enseignement religieux donné aux fidèles et particulièrement l'enseignement religieux donné à la jeunesse par les catéchistes, instituteurs ou éducateurs quelconques, n'a pas à suivre d'autre méthode que celle de l'Eglise, la méthode d'autorité. Faisons comprendre de notre mieux les motifs de crédibilité, étendons le plus possible la connaissance des objets de foi, donnons-en le vrai sens d'après les enseignements et l'esprit de l'Eglise, montrons les harmonies des dogmes entre eux et avec la raison et la nature humaine, très bien ; mais ne les livrons point, ces dogmes, à la raison comme une matière qui soit de son domaine, comme une substance à analyser et à reconstituer par une synthèse critique personnelle qui en fasse notre vérité à nous.

7° *Sur la nature et la grâce et leur mutuelle solidarité.*

Nous avons déjà dit plusieurs choses qui ont besoin de se grouper ensemble tout spécialement ici, autour de cette question de la nature et de la grâce.

On possède donc la vérité par l'intelligence et non par la volonté. En dehors de la charité, qui

[1] Enc. *Æterni Patris*.

[1] Conc. Vat., Const. *de Fide cath.*, cap. III.

est une vertu surnaturelle de la volonté, et en dehors aussi de la foi, qui est une vertu intellectuelle, également surnaturelle, il existe une vraie connaissance et une vraie certitude, connaissance acquise par des moyens et certitude fondée sur des motifs d'ordre absolument naturel. Et la foi même, quoique d'ordre surnaturel, peut-être une vraie foi sans la charité, foi morte sans doute, mais non pas foi nulle.

Le dernier mot de la certitude dans l'un et l'autre ordre n'est point l'amour, ni quelqu'autre chose qui soit du domaine de la volonté. Dans l'ordre surnaturel le dernier mot de la certitude est celui-ci : *Quia Deus dixit ;* et dans l'ordre naturel c'est la lumière même qui brille dans la vérité.

Le progrès dans la connaissance naturelle se fait par l'acquisition de nouvelles données, obtenues par le légitime usage de tous les moyens d'expérience et de toutes les facultés cognoscitives que possède la nature humaine, activées et stimulées par la volonté. Ces facultés d'ailleurs progressent et se développent elles-mêmes par l'exercice. Mais tout ce progrès, externe et interne, est naturel. Il peut se produire uniquement par l'activité propre de l'homme, sans aucune intervention d'élément surnaturel.

Le progrès dans la connaissance de la foi peut se considérer de deux manières, selon que l'on considère la foi comme acte ou comme vertu. Comme acte, la foi étant l'adhésion aux vérités révélées peut voir grandir son objet par l'acquisition de notions nouvelles soit sur l'existence des dogmes soit sur leur sens. Et sous ce rapport l'intelligence naturelle éclairée par la foi peut beaucoup par elle-même ; car pour recevoir un enseignement plus complet ou faire des études plus étendues, la nature suffit. La grâce peut sans doute s'y ajouter, et de fait s'y ajoute ordinairement pour donner à la faculté naturelle plus de lumière et à son adhésion plus de force, et pour surnaturaliser l'acte.

Comme vertu, la foi étant un des éléments de cette vie surnaturelle que la grâce sanctifiante fonde dans l'âme du juste, en suit tous les développements et augmente d'intensité et d'efficacité à chaque nouvelle infusion de grâce. C'est ici que l'on peut parler d'ascétisme, et de mysticisme, et de toutes les pratiques parfaites d'une vie de dégagement des créatures et d'union à Dieu. Mais tout ceci suppose le fonctionnement surnaturel. Nous sommes alors en plein surnaturel ; et si nous appelons ce progrès simplement progrès de la connaissance, fixation dans la vérité, perfectionnement de la vie morale, nous confondons lamentablement la nature et la grâce.

Entre la nature et la grâce il n'y a aucune identification possible. Il n'existe pas entre les deux de proportion, ni par suite, de solidarité. Cette expression ne peut être employée en cette matière dans son sens propre. Car solidarité entre deux êtres suppose entre eux identité d'espèce.

La relation qui existe entre la nature et la grâce est une relation d'union par subordination. C'est dans ce sens seulement que l'on peut parler de l'unité de plan dans l'homme. Le plan inférieur, ordre naturel, et le plan supérieur, ordre surnaturel, la fin inférieure de l'ordre naturel, et la fin supérieure de l'ordre surnaturel, s'harmonisent par la subordination. La grâce est superposée à la nature dans le même homme ; et cet homme, recevant le don de la grâce, est élevé à un niveau supérieur *(divinitus evehitur)* [1]. Evidemment la grâce ne pourrait exister sans la nature; elle la suppose essentiellement. Mais la réciproque n'est pas vraie ; la nature peut exister sans la grâce. *Status naturæ puræ est possibilis.* (Cf. *propp. Baii damnat.).*

S'il n'y a pas identification de plan, il n'y a pas non plus identification de vie. Il y a seulement communauté de sujet. C'est le même sujet qui vit deux vies, par deux principes qui agissent en lui, l'un qui vient de son fond, l'autre qui vient du dehors ; et tous deux coopèrent aux mêmes actes, chacun dans sa mesure et selon sa nature.

Le principe qui vient du dehors est la grâce, actuelle ou habituelle. La grâce actuelle consiste dans une motion divine transitoire qui produit dans l'intelligence et dans la volonté des illuminations et inspirations intérieures, actes indélibérés que Dieu fait en nous sans nous. Par le moyen de cette grâce, Dieu excite les facultés humaines à produire l'acte délibéré surnaturel, et en même temps leur donne de pouvoir le faire et le fait avec elles. Suivant ces divers rôles nous appelons cette grâce de divers noms : excitante et adjuvante, prévenante et concomitante. Et c'est toujours une grâce *élevante ;* elle élève les facultés au dessus d'elles-mêmes pour leur faire produire des actes auxquels elles ne sont point proportionnées.

La grâce habituelle établit un état dans l'âme. C'est un don créé inhérent à l'âme par manière d'habitude. Elle est accompagnée des vertus infuses; et elle constitue avec elles et les autres dons infus un ensemble adéquat de principes qui informent l'âme et toutes ses facultés pour lui faire exercer une vie participée de la vie divine. Mais cet ensemble de dons, ou, si l'on veut simplement, ce don n'est point identifié avec l'âme. Il lui vient accidentellement du dehors, c'est-à-dire de Dieu. Quelque parfaite que soit l'union qu'établit la grâce habituelle entre Dieu et le juste, Dieu reste le principe extérieur qui produit dans l'âme la vie surnaturelle et divine.

Nous ne pouvons apercevoir à quel titre le Molinisme et le Thomisme sont évoqués ici. D'abord ces deux systèmes, pris dans leur ensemble, sont de vastes systèmes créés pour expliquer d'autres problèmes. Par un point sans doute ils touchent cette question de l'union des deux principes, grâce et nature, dans la production des actes surnatu-

[1] Conc. Vat., Const. *de Fide cath.*, can. 3 *de Rev.*

rels. Mais les deux systèmes admettent également la distinction de ces deux principes et leur juxtaposition. Tous deux reconnaissent dans l'action surnaturelle une seule action, et deux agents, coopérant chacun dans sa sphère. S'il y a une différence entre la conception thomiste et la conception moliniste, elle ne porte que sur le mode d'expliquer la coopération. Et il semble, du moins à un certain point de vue, que si l'un des deux systèmes s'écarte davantage de l'identification, c'est le système thomiste qui place entre la faculté naturelle de l'homme et Dieu une entité réelle, non vitale et distincte de l'action divine.

Quoi qu'il en soit, du reste, de ce point spécial, nul théologien digne de ce nom, thomiste ou moliniste, ou quel qu'il soit, n'admet que l'homme porte dans sa nature un germe de surnaturel, ni un postulatum, ni une exigence quelconque. Car comment, dès lors, soutiendrait-il sa définition du surnaturel : *Quod est supra omnem capacitatem et exigentiam totius naturæ ?* La nature par rapport à la grâce ne possède que la puissance qu'on appelle *obédientielle,* qui est la possibilité pour elle d'être élevée au dessus d'elle-même par une force supérieure qui vient la saisir dans son niveau inférieur, et en se communiquant à elle lui donne *du dehors* l'aptitude au surnaturel.

Par la même raison, l'on ne peut dire que tout homme porte en lui un germe naturel de christianisme. Et ici il faut se garder d'une illusion. Car quand nous traitons de la nature et de la grâce, nous considérons la nature humaine en elle-même, dans son essence, et non pas l'homme concret tel que nous le voyons de fait autour de nous, plus ou moins imprégné de christianisme par son milieu social. Ceci n'est plus simplement l'homme avec sa seule nature ; c'est l'homme avec du christianisme. Et dire qu'un tel homme porte en lui un germe de christianisme, ce serait commettre une tautologie.

Quant à la foi, il faut répéter qu'elle ne suffit pas pour le salut, et que le salut, s'il est une délivrance, est une délivrance qui vient du dehors. Elle s'opère par l'addition du don de la grâce, et de la grâce sanctifiante. Et la grâce sanctifiante ne vient qu'à la suite de la foi, non pas de la bonne foi, mais de la foi divine proprement dite, qui est l'adhésion à des vérités divinement révélées, et parce qu'elles sont révélées.

Ce n'est point non plus du dedans que l'on donne le sens à la vérité révélée. Ceci vient du dehors, à savoir de l'autorité de l'Eglise, *cujus est judicare de vero sensu S. Scripturarum* [1]. Et tout cela, encore une fois, est absolument extérieur et surnaturel.

8° *Sur l'apologétique et sur la méthode de Pascal.*

L'apologétique a bien pour objet de s'adresser à ceux qui ne croient pas pour les amener à croire.

[1] Conc. Vat., Const. *De fide cath.*, cap. II.

Mais si l'effort qu'elle représente est seulement un excitant extérieur qui doit stimuler dans une âme un mouvement du dedans, mouvement partant du besoin et du devoir de croire, il ne peut s'adresser réellement qu'à ceux en qui existe ce besoin. Et ceci est tout à fait subjectif et particulier. — Et puis, supposé le mouvement déterminé, on ne voit pas en vertu de quoi il prendra du dedans sa direction vers la vérité chrétienne ou révélée, c'est-à-dire vers une vérité qui est en dehors de la sphère de la nature et de la portée naturelle de l'intelligence. Il faudra toujours que cette vérité révélée, que cette religion surnaturelle soit approchée du dehors, et mise à la portée de celui à qui l'on propose de l'accepter. Tel est le vrai rôle de l'apologétique.

Or ce rôle est parfaitement rempli par l'apologétique traditionnelle et par elle seule. Elle seule fait solidement et logiquement ce travail d'approche. Elle établit, comme nous l'enseigne l'Encyclique *Æterni Patris,* les bases de la foi, la divine origine de la vérité évangélique, la divine institution et la divine mission de l'Eglise. Elle amène la raison jusqu'à la certitude du fait de la révélation, et jusqu'à la connaissance du guide qui doit diriger l'intelligence humaine dans la sphère nouvelle où elle va pénétrer. Et alors par la porte de la foi, et librement (car elle n'est point contrainte), l'âme aidée et élevée par la grâce (secours extérieur) pénètre dans l'ordre surnaturel. Elle croit et rend hommage à Dieu par la soumission volontaire de sa raison à l'autorité divine : *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium præstat* [1].

Introduite dans ce domaine, elle en considère le contenu, et sans jamais le mettre en question par un examen dubitatif, elle peut s'en rendre compte, le comparer avec les données scientifiques et rationnelles, et constater, ce qu'elle sait déjà à priori, qu'il n'existe nulle contradiction entre les deux ordres de connaissance. Elle peut constater également que les données de la foi sont en harmonie avec la vie morale de l'homme, et qu'elles l'éclairent d'un jour nouveau, d'autant plus lumineux qu'il ne procède pas du fond ténébreux de l'être humain, mais qu'il vient du dehors, descendant d'une sphère divine. Et l'âme sait alors, et apprend chaque jour davantage par une heureuse expérience, qu'une fois entrée par la porte de la foi dans ce monde surnaturel, et y vivant justifiée par la grâce, elle y peut progresser dans la lumière et dans l'amour, et, par la pratique de l'abnégation et du dépouillement, atteindre des degrés admirables de perfection. Mais elle sait aussi que cette perfection n'est point naturelle, et que toute cette vie, qui est la vie ascétique et mystique, est absolument distincte de la vie purement morale, qu'elle est supérieure aux exigences de la nature, qu'elle ne fait suite à aucun mouvement purement naturel du dedans.

[1] Conc. Vat., Const. *De fide cath.*, cap. III.

Et que viendraient faire ici encore le molinisme et le thomisme ?

Quant à Pascal, qu'il suive la méthode d'immanence, peu nous importe. Il est écrivain de génie, nous ne le contestons pas. Les professionnels de littérature répètent à la suite les uns des autres qu'il est un apologiste, et le plus grand des apologistes de la foi chrétienne. Libre à eux de le penser, et nous souhaitons que leur admiration les conduise à embrasser et à pratiquer cette même foi. Mais le catholique et le théologien a le droit d'exiger d'autres titres. Nous ne pouvons oublier d'abord que Pascal a écrit les *Provinciales*, et que les procédés de polémique dont il y usa sont de nature à diminuer considérablement son crédit de défenseur de la foi. Ensuite nous savons, et nous le voyons du reste évidemment à la lecture des *Pensées*, que Pascal est janséniste.

Et n'est-ce pas dans le jansénisme qu'il prend son point d'appui ? Il part de ce principe que Dieu n'a pu faire l'homme tel que nous le voyons. En raisonnant sur la contradiction qu'il y trouve, il en déduit l'existence de la chute, la nécessité de la rédemption, et par suite la vérité des dogmes chrétiens, de telle sorte que l'affirmation de la vérité chrétienne est le point d'arrivée d'un mouvement qui a son point de départ dans l'homme et qui vient du dedans.

Mais le principe sur lequel se base Pascal est faux. C'est une hérésie condamnée par l'Eglise dans Baïus. L'homme tel qu'il est n'implique point contradiction. Dieu pouvait le faire ainsi.

Le principe étant ruineux, la méthode est fausse, et le point d'arrivée purement imaginaire. Ce qui est vrai, c'est que, avec la raison seule, en partant du dedans, on n'arrive à rien de tel que le veut Pascal, ou que le prétend la méthode d'immanence.

L'apologétique n'a point précisément pour rôle de découvrir la vérité révélée en allant du connu à l'inconnu. Elle a pour rôle de la *soutenir*, selon l'expression du Souverain Pontife [1]. Par conséquent elle la suppose existante. Elle a pour mission d'en éclairer les fondements et de démontrer qu'elle est solidement assise. C'est un travail du dehors, et non du dedans.

Q. — L'*Ami* voudrait-il bien traiter amplement cette question importante : « Une nation peut-elle quelquefois changer son gouvernement lorsqu'il n'est pas ou lorsqu'il a cessé d'être légitime ? » En de très rares circonstances, j'ai développé cette réponse d'après les données philosophico-théologiques. Mes confrères sont tous pour les coups d'Etat sans distinction, et je voudrais une solution adéquate.

R. — Eh oui ! évidemment, une nation peut changer de gouvernement, lorsqu'il n'est pas ou lorsqu'il a cessé d'être légitime. Laissons de côté, puisque vous n'interrogez pas sur ce point-là, la question de savoir quand et comment un gouvernement *est* ou *cesse d'être* légitime, problème gros de difficultés. Prenons donc l'hypothèse, que vous nous donnez, d'un gouvernement qui détient et exerce *de fait* l'autorité sociale, mais non pas *de droit*.

C'est un principe de philosophie sociale naturelle que, radicalement, le choix 1° du régime politique, 2° des personnes dépositaires de l'autorité, appartient au peuple. Mais c'est un principe aussi que, une fois le régime constitué, et une fois déterminées les susdites personnes, le peuple a épuisé son pouvoir, au moins dans les limites de la constitution légitime qui le régit ou qu'il s'est donnée. De la combinaison de ces deux principes sort la réponse à la question proposée. D'un côté en effet, le droit au changement est, en principe, incontestable ; mais, d'autre part, l'exercice de ce droit dépend de conditions limitantes qu'il faut apprécier, suivant le cas, pour se prononcer sur la licéité morale du changement.

Or, ces conditions limitantes sont très difficiles à préciser, en théorie et en pratique, et voilà par où le problème se trouve parfois extrêmement malaisé à résoudre.

Tout d'abord, l'hypothèse d'un terrain libre, où il n'y a plus de gouvernement légitime à respecter, est déjà assez chimérique. Il peut se faire cependant que le gouvernement précédent, ou bien ait abandonné la société de lui-même, ait spontanément renoncé pour ainsi dire à ses droits, ou bien soit devenu impossible par suite de circonstances révolutionnaires violentes qui, bien que parfaitement peccamineuses pour ceux qui y ont participé, n'en créent pas moins un nouvel état de choses dans lequel toute autorité sociale légitime a disparu. Dans ce cas le peuple peut et doit être appelé à émettre son avis sur le nouveau régime qu'il voudra se donner.

Mais voici un autre embarras. Le peuple, c'est un mot. La collectivité ne s'ébranle pas du jour au lendemain comme une personne ordinaire. Quel citoyen prendra l'initiative de convoquer le peuple en ses comices électoraux ? Aura-t-on même recours à cette précaution de consulter la masse de la société ? Ordinairement, non. Un nombre restreint de personnes plus audacieuses que d'autres s'installera au pouvoir, tantôt de façon définitive, tantôt à titre provisoire. Ces gens-là sont de bons et loyaux citoyens s'ils réservent les droits du peuple ; ce sont des usurpateurs s'ils prétendent à eux seuls imposer à la société tout entière le régime politique de leur choix.

Dans le premier cas, le peuple dûment consulté par voie de plébiscite donne son avis ; tout devient alors régulier ; le gouvernement nouveau est légitime, ou légitimé.

Dans le second cas, les détenteurs injustes et violents de l'autorité exercent plus ou moins longtemps un *pouvoir de fait*, et alors, deux hypothèses peuvent encore se présenter. Ou bien, à la longue, le peuple par ses votes, son attitude impli-

[1] Enc. *Æterni Patris*.

cite, ratifie l'innovation, et alors, même conséquence que ci-dessus : le gouvernement, originairement et pendant longtemps peut être usurpateur, finit par devenir légitime. Ou bien le peuple ne ratifie pas, et alors il y a gouvernement illégitime, usurpateur.

Cette illégitimité ne dure pas indéfiniment; un jour ou l'autre se produit la ratification implicite qui légitime le régime nouveau, ou une révolution qui le renverse pour le remplacer par un autre à propos duquel on peut refaire toutes les hypothèses qui précèdent.

Un seul point donc reste à éclaircir. Quels sont les droits du peuple en face d'un gouvernement *de fait* qui est *usurpateur* et, comme tel, entend s'imposer à la nation malgré elle ?

Il y a deux choses très différentes à considérer dans un gouvernement usurpateur : 1° l'*autorité sociale* dont il est actuellement le détenteur et que seul il exerce et peut exercer pour cet instant-là ; 2° les *personnes* qui se trouvent investies de cette autorité de passage.

L'autorité sociale est nécessaire à l'ordre public. Tout citoyen doit avoir avant tout le souci et le respect du bien général, du plus grand bien actuellement nécessaire et possible, de la communauté. Il est donc certain que, même entre les mains de vauriens usurpateurs, l'autorité de fait qu'ils exercent s'impose au respect du peuple, qu'elle exige l'obéissance, la pleine soumission dans la mesure où il importe à l'ordre public qu'il en soit ainsi, au moins provisoirement. Mais si le peuple n'a pas le droit d'entrer en révolte ouverte contre l'autorité sociale de fait, nécessaire à la vie essentielle de la société, il peut entrer en révolte contre les personnes usurpatrices, les traiter comme injustes agresseurs, se défendre donc *passive* et même *active* contre le fait et les conséquences de leur présence au gouvernement.

Cette distinction, pour subtile qu'elle paraisse et pratiquement difficile à appliquer, est cependant très juste, très philosophique, et, au fond, très utile à l'occasion. Ainsi, les citoyens, sous le régime usurpateur, sont tenus de payer les impôts, d'accomplir toutes les autres œuvres sociales générales indispensables, alors même qu'elles sont réclamées par des gens qui n'ont *personnellement* aucun titre légitime pour le faire. Nous dirions volontiers que c'est là un devoir social impersonnel, donc placé au dessus ou en dehors de toute considération matérielle quelconque de personnes.

Comment donc arriver à se débarrasser pratiquement des personnes gouvernantes, et par là du régime, tout en ne se mettant point en révolte contre l'autorité morale du pouvoir public social impersonnel ? Tel est le problème qu'ont à résoudre les politiciens, les citoyens en général, désireux d'exercer leurs droits sans manquer à leurs devoirs.

Plusieurs méthodes sont ici préconisées par l'histoire. Il y a d'abord le coup d'Etat, c'est-à-dire la riposte à une intrusion violente par l'expulsion non moins violente des intrus. Si cela peut se faire 1° pour la fin bonne, qui est d'offrir au peuple la liberté de faire entendre sa voix, de formuler son choix, 2° sans dommage pour le bien public, sans compromettre les œuvres vives de la société, sans exposer gravement sa vie même substantielle dans des aventures révolutionnaires aléatoires, sans péril enfin de cette anarchie qui est le pire des maux pour une nation, alors le coup d'Etat est chose parfaitement légitime en soi et permise.

Il est tout clair que, faute d'organisation, ce n'est jamais le peuple tout entier à la fois qui peut d'un seul coup se défendre efficacement contre l'invasion d'intrus qui ont confisqué sa liberté. C'est toujours là une besogne réservée à quelques-uns, plus audacieux, plus sûrs du succès que les autres. Va donc pour le coup d'Etat, quand il est pratiquement possible avec toutes les précautions et réserves que nous avons dites ! Ceux qui le combinent et l'exécutent, défendent en somme la cause du peuple et rendent bon service à la société.

Quant à savoir qui se mettra en avant, c'est là une affaire qui échappe aux prévisions et déterminations humaines, aux principes de la politique générale ; c'est une affaire d'inspirations personnelles, comme celle qui fut donnée à Jeanne d'Arc et à tant d'autres bonnes âmes patriotes en circonstances analogues, une affaire donc où la Providence a beau jeu pour susciter des libérateurs, à l'heure opportune, et par là orienter suivant ses desseins la fortune des peuples.

Le coup d'Etat n'est pas toujours le seul ni même le meilleur moyen d'arriver à chasser les intrus. La simple légalité y suffit très souvent. Quelque usurpateur qu'il soit, le gouvernement nouveau, au moins dans nos temps modernes, ne prend pas les allures d'une pure tyrannie despotique. Il conserve une apparence d'honnêteté, ne fût-ce que pour se mieux faire accepter par la douceur après s'être imposé par la force. Certaines institutions légales subsistent, par où la volonté populaire peut s'introduire dans l'organisme du régime politique. Pour prendre un exemple qui nous touche de près, si le gouvernement provisoire conserve l'institution légale des assemblées politiques électives, c'est sur ce terrain qu'il est préférable et même, en prudente pratique, uniquement possible d'arriver à s'en défaire.

De deux choses l'une, en effet : ou bien le peuple goûte ce gouvernement, s'y accoutume et finit par s'y rallier implicitement, ce qu'il prouve par sa manière de voter, et alors où est la raison d'être, la légitimité même d'un coup d'Etat, qui par ricochet atteindrait en plein cœur les droits du peuple lui-même, et serait voué par avance à l'insuccès, à l'exécration générale, avec grands dangers de conséquences graves pour l'ordre public ? Ou bien, le peuple ne goûte pas ce gouvernement, et alors il élira des hommes qui se chargeront de sa part, en son nom, avec son approbation donnée par le fait même du vote, qui se chargeront,

disons-nous, de prendre là-haut, au centre politique des affaires, toutes mesures douces ou violentes qui conviendront pour mettre hors de la constitution les voleurs qui l'avaient confisquée à leur profit.

On a dit qu'en politique la première règle de prudence était la prévision du succès. Sous cette forme, le principe n'est peut-être pas à l'abri de toute critique, au moins sous certains rapports quant à sa moralité philosophique, mais il renferme néanmoins une grande part de vérité, non pas que tout ce qui doit réussir soit par là-même légitime et bon à entreprendre, mais en ce sens négatif que les coups d'Etat ou autres entreprises politiques analogues, quelque légitimes qu'elles soient en elles-mêmes, sont des sottises, des imprudences graves, donc défendues, tant qu'on n'a pas à l'avance l'assurance du succès. Qu'on nous entende bien. Nous voulons dire que, vu les gros dangers de l'insuccès pour l'ordre social et la bonne cause qu'on veut soutenir, il y a moindre mal à se tenir coi en attendant les événements, qu'à donner tête baissée sur un écueil où l'on se brisera lamentablement.

Mais, il est grand temps de le répéter, toute cette doctrine de l'attitude combative permise à l'égard d'usurpateurs *(tyranni occupatione,* comme disent les manuels de philosophie), se réfère uniquement à l'hypothèse, proposée dès le début, d'une société où il n'y a manifestement pas de gouvernement légitime. La théorie du coup d'Etat violent est exacte pour ce cas-là seulement. Si le gouvernement était légitime, les auteurs du coup d'Etat seraient, eux, cette fois, les injustes agresseurs; leur œuvre serait à priori condamnée par la morale.

Autre face de la question. Peut-on changer de gouvernement, même quand celui-ci est légitime? Légalement, oui, quand la légalité le permet. Autrement, non. Qu'on le puisse par les voies légales, c'est évident, dès là que la Constitution le permet ainsi, comme il arrive dans les pays modernes de suffrage universel où le peuple est déclaré souverain, même quant au genre de régime politique sous lequel il préfère vivre. C'est une faiblesse sociale, assurément, que la constitution soit ainsi, en principe, toujours révisable, remaniable, sujette à changement. N'empêche que ceci n'est pas contraire au droit naturel ni aux principes fondamentaux de la philosophie sociale. Lors donc qu'il existe un état de choses où les assemblées législatives sont, par mandat populaire, investies des droits souverains constitutifs de la nation elle-même, ce n'est point *per se* commettre une faute que de travailler légalement au changement du régime par voie électorale.

Cependant, prenons-y garde, cela peut être très facilement défendu *per accidens*. Qu'un citoyen, qu'une fraction sociale ait ses préférences politiques et rêve la restauration d'un régime déchu, c'est permis. Ce qui n'est pas permis, c'est de porter atteinte au bien commun de l'ordre public en troublant la tranquillité générale par des revendications politiques, même conformes à la légalité, même très bonnes en soi. Tout ce qui est légal n'est pas, à tout moment donné, par là-même licite. Les partis d'opposition ont toute liberté de parler et d'agir sur le terrain *législatif* quand il s'agit de mauvaises lois à éviter ou à détruire. Sur le terrain constitutionnel, c'est différent. Le bien public ne peut que gagner à des lois bonnes, meilleures. En règle générale il perd toujours, et énormément, à des changements de régimes. Voilà à quoi doit réfléchir un politicien qui est en même temps philosophe, théologien et catholique avisé.

Inutile d'ajouter que la lutte d'opposition sur le terrain constitutionnel du régime est d'autant plus imprudente, et donc à éviter, qu'elle est moins sympathique à l'opinion dominante dans la masse du peuple, moins assurée d'aboutir à un succès pratique, plus assurée, au contraire, des troubles graves, des déchirements de personnes et de passions qu'aura quand même infailliblement occasionnés sa combativité intempestive.

A ce compte-là, direz-vous, on ne changerait jamais de régime?... — Eh bien! tant mieux, vous répondrions-nous, s'il en pouvait être ainsi! N'est-ce point l'idéal, pour un peuple, que la parfaite immutabilité dans son régime politique?

Il n'y a point de mauvais gouvernements; notre Vieux Moraliste nous a fort bien expliqué cela, et vous savez que telle est la doctrine officielle de l'Eglise. Il y a des hommes, des législateurs mauvais. Une république est, tout comme une monarchie, chose, en soi, indifférente à bien ou à mal. Le tout est dans la manière de s'en servir. Ce serait donc l'idéal, si les Français par exemple, unanimement et pour toujours républicains, ayant ainsi solidement garanti à fond la tranquillité de l'ordre public général contre les épouvantables cataclysmes des révolutions sociales profondes, n'avaient plus à se chamailler, sur le second plan, qu'à propos des lois et des questions secondaires d'administration politique. C'était la pensée et le vœu de Léon XIII. Que n'a-t-il été compris!!! et combien de temps encore la justice de Dieu nous fera-t-elle expier notre sot mépris des enseignements du Saint-Siège?...

Voilà, cher confrère, croyons-nous, les principes directeurs de philosophie politique qu'il faut avoir présents à l'esprit dans les discussions relatives à la possibilité théorique et pratique des changements de gouvernement.

Mais, retenez bien que, sur ce terrain-là, toujours, la politique humaine se trouvera courte par quelque endroit. Les entités collectives populaires ne se mènent pas comme des individus. A mesure que le nombre des unités augmente dans un pareil tout, mêlé de matière, de passions et de libre arbitre, la part se fait plus large aux inflences secrètes de l'action providentielle.

En langage civil, non chrétien, mais enfin en langage courant tout de même, il faut avouer qu'il y a beaucoup de « hasard » dans ce que

l'histoire nous raconte de la succession des empires et de la destinée politique des peuples. Nous autres, nous savons ce qu'est le hasard. Nous reconnaissons la main directrice de Dieu dans la marche du monde social comme du monde physique.

En tout cas, hasard ou Providence, c'est toujours l'inconnu et même, dans un sens vrai, l'inconnaissable pour nous. Tant pis pour ceux qui compromettent leurs consciences en se permettant des attitudes ou œuvres politiques réprouvées par la morale ! Tant mieux, si la Providence, tolérante de nos péchés, veut en tirer quelque bien ! Ce qu'il y a de sûr, c'est que, seul, celui qui ne fait point le mal est l'ami de Dieu et sera comme tel traité ici-bas d'abord, au ciel ensuite, quoi qu'il puisse avoir à souffrir de son honnêteté sur la terre. *Beati qui lugent... Beati qui persecutionem patiuntur...*

Q. — Un curé peut-il donner d'une façon générale à une paroissienne et à tous ses invités, même étrangers, la permission de travailler tous les dimanches pour les pauvres ?

Cette paroissienne habite à 4 kilomètres de l'église. La distance ne lui permet guère d'assister aux offices de l'après-midi.

Je lis dans Génicot, n° 336, les paroles suivantes : « Insuper, si conficitur vestis, vel res similis quæ non sit vendenda, sed ipsis pauperibus tribuenda, id probabiliter licitum opinatur Ballerini, neque abhorret Lehmkuhl. »

D'après ce passage, il semble que la personne en question n'aurait même pas besoin de permission.

R. — Génicot, Lehmkuhl, Gury et bien d'autres auteurs disent en effet qu'il est permis le dimanche de confectionner des vêtements pour les pauvres ; les uns donnent la chose comme certaine, et les autres comme pratiquement probable, ce qui pour la pratique revient au même.

Il suit de là que *de soi* on n'a pas besoin pour cela d'aucune permission. Mais il ne s'ensuit pas que la paroissienne en question n'en ait pas besoin, car le travail qu'elle fait avec ses invités n'est pas spécifié. Or les mêmes auteurs disent expressément qu'en général, à l'exception de certains petits travaux du genre de celui dont nous venons de parler, il n'est pas permis de travailler le dimanche pour les pauvres, à moins qu'il ne s'agisse de pauvres à qui il serait permis de travailler ainsi, en raison même de leur extrême besoin. Voici du reste à ce sujet les paroles de Génicot : « Die dominica laborem assumere ut ejus fructus vel stipendium pauperibus tribuatur, non licet, ubi illi versantur tantum in communi necessitate ; licet tamen unicuique, prout ipsis pauperibus, ubi isti in gravi vel extrema necessitate versantur. » La raison de ces distinctions, c'est que relativement aux travaux permis ou défendus le dimanche, c'est l'usage approuvé, admis ou toléré par l'Eglise, qui fait loi : voilà pourquoi, en raison de cet usage même, certains travaux légers peuvent être permis et d'autres plus importants défendus.

Mais certains travaux défendus encore par l'usage peuvent être autorisés par la dispense que les curés pourraient donner à leurs paroissiens, ou à ceux qui peuvent être regardés comme leurs paroissiens ce jour-là. Ils ont en effet le pouvoir de les dispenser lorsque ceux-ci ont une raison, non pas suffisante par elle seule, car alors ils n'auraient pas besoin de dispense, mais suffisante pour les mettre par rapport au travail qu'ils désirent faire dans une position différente des autres paroissiens à qui cette permission ne pourrait pas être donnée ; c'est là ce que doivent peser les curés dans leur âme et conscience.

Voilà pourquoi les paroissiens consciencieux ne doivent pas en général se permettre de travailler le dimanche sans avoir consulté leur curé ou leur confesseur, car sans cela ils s'exposeraient, vu leur manque d'instruction et de savoir théologique, à se faire illusion et par suite à faire des travaux défendus et à donner du scandale.

Nous nous permettrons d'ajouter que cette raison de scandale est trop facilement mise de côté et par les paroissiens qui travaillent le dimanche, et par les prêtres qui permettent certains travaux ; et nous nous demandons si dans le cas présent cette raison-là, très grave en elle-même, a été suffisamment examinée. Ce travail pour les pauvres, qu'un curé permet d'une façon générale à une paroissienne et à tous ses invités, même étrangers, n'outrepasse-t-il pas ses droits et n'est-il pas de nature à donner du scandale ? Pour nous, sans en être sûr, puisque nous n'habitons pas sur les lieux, nous le craignons au moins, car il se fait tous les dimanches et par bien des personnes, et sans doute au vu et au su de tout le monde, car il doit s'établir dans cette maison comme un petit atelier de couture ; et alors bien d'autres personnes peuvent être portées à se dire : « Voilà une dame pieuse qui travaille tous les dimanches et fait travailler tout son monde et tous ses invités ; elle dit bien que c'est pour les pauvres et que M. le curé le lui permet, mais nous, nous ne sommes pas riches, notre travail presse, pourquoi nous gênerions-nous ? » Et voilà comment de tristes habitudes, qu'on ne peut plus enrayer après, s'établissent quelquefois dans certaines paroisses, et la responsabilité peut en retomber sur ces personnes-là et sur le curé lui-même qui a été un peu trop large et pas assez prudent dans les permissions qu'il a données.

Q. — 1° Dans notre diocèse ordinairement aux enterrements et aux offices de trentaine et d'anniversaire il y a deux messes, et dans certaines paroisses une offrande à chaque messe.

La 1re offrande appartient de droit au curé seul. Le droit canonique qui ne suppose qu'une messe ne parle pas de la 2e offrande. De plus, malgré une ordonnance épiscopale qui remonte à plus de 20 ans, on a maintenu dans quelques paroisses la 2e offrande.

A qui appartient cette 2e offrande ? Au curé seul, ou bien doit-elle être partagée entre le curé et son vicaire ?

L'évêque peut-il autoriser le curé à la garder pour ses œuvres paroissiales ?

2° A l'occasion des baptêmes on donne une offrande. A qui appartient elle de droit ? Au curé, à celui qui fait le baptême, ou bien doit-elle être partagée entre tous ?

R. — Ad I. C'est à chaque évêque à régler pour son diocèse ce qui concerne les circonstances où se feront les offrandes. C'est que ces offrandes se rapportent à la perception des droits casuels, qui n'est légitime qu'autant qu'elle est approuvée par l'évêque.

Pour le cas présent, la *seconde* offrande ayant été *positivement défendue* par une ordonnance épiscopale, il y a 20 ans, il est absolument nécessaire d'obtenir une déclaration de l'autorité ecclésiastique pour savoir si elle entend maintenir la défense ou laisser introduire une pratique contraire.

Mais la prescription, me direz-vous, n'est-elle pas acquise ? — Lorsqu'il s'agit de prescrire contre *une loi, dix ans* suffisent, comme le disent tous les auteurs en s'appuyant sur la Glose du dernier chapitre *de Consuet.* et sur le droit civil [1].

Pour le cas présent, nous sommes moins en présence d'une *loi* portée par l'autorité diocésaine que d'un *droit* des particuliers protégé par l'administration. C'est donc une prescription *trentenaire* qu'il faut pour que la pratique en question puisse être légitime. De fait, quand une église veut invoquer la prescription d'un droit contre des particuliers, comme c'est le cas ici, il lui faut une possession de trente ans, comme il la faut entre les particuliers eux-mêmes. Elle devrait même être de quarante ans, s'il s'agissait de prescrire contre une autre église : « Omnes res et actiones inter privatos, dit de Luca, cum bona fide præscribuntur 30 an... Præscriptio contra Ecclesiam in genere in rebus immobilibus et juribus completur tantum spatio 40 an. *c. 8 de Præscr.* coll. cum *c. 4, 6, 9 eod.* contra ecclesiam, non ecclesiæ contra privatos, quo in casu ecclesia juvatur ordinaria præscriptione [2]. »

Comme dans l'hypothèse la pratique en question ne peut invoquer qu'une *vingtaine* d'années, elle n'a pas le temps voulu pour la prescription.

Solution pratique : Il faut, ou bien se faire autoriser par l'évêque à faire la seconde offerte, en lui demandant quels en seront les destinataires ; — ou bien déclarer aux fidèles qu'on la fait à telle ou telle intention et qu'elle est d'ailleurs *entièrement facultative* pour eux.

Ad II. Nous avons dit et prouvé plusieurs fois que l'offrande faite à l'occasion des baptêmes appartient en droit au curé, parce que l'administration du baptême est une fonction pastorale que le curé peut revendiquer pour lui.

Il y a cependant une double exception : 1° si les donateurs avaient formellement déclaré qu'ils voulaient spécialement gratifier les vicaires ; et 2° s'il y avait eu une convention dans ce sens entre le curé et ses vicaires.

[1] Lib. I, tit. IV, c. ult. de Consuet. — Cf. L. « super longi » C. *de Præscript. long. temp.*

[2] De Luca, *Prælect. jur. can., De Rebus*, n. 542.

« Mais, dirons-nous avec Deneubourg, ce qui est permis rigoureusement n'est pas toujours bienséant, et nous pensons que les curés, d'ailleurs suffisamment pourvus, ne peuvent pas convenablement ôter cette ressource à leurs coopérateurs lorsque l'usage paroissial la leur attribue [1]. »

Q. — 1° Un curé peut-il obliger son vicaire à accompagner avec l'orgue les offices de la paroisse ?

2° Peut-il regarder ce service comme service paroissial et garder « pour ses œuvres » le traitement voté en fabrique ?

R. — Ad I. A moins d'une convention particulière, qui ne se présume pas et qui doit être prouvée, un vicaire n'est pas obligé d'accompagner les offices de la paroisse. C'est que le rôle du vicaire se restreint aux fonctions ecclésiastiques *ordinaires*, par exemple le chant de la messe comme *officiant* et celui des vêpres et des autres offices dans les mêmes conditions. De fait, le vicaire est *ministre de l'église*, et non *employé de la fabrique* pour remplir le rôle de chantre ou d'organiste.

La preuve s'en trouve dans le budget de la fabrique, qui prévoit deux traitements : l'un pour le vicaire et l'autre pour l'organiste. On en trouve encore une autre preuve dans ce fait que l'Eglise impose à ses clercs l'étude du *chant*, et non celle de la *musique*.

Ad II. Dans le cas où le vicaire a rempli le rôle d'organiste avec l'agrément du curé, et surtout sur sa demande, s'il y a au budget de la fabrique un honoraire voté pour ce service paroissial, le vicaire a le droit de le toucher, sauf pour lui à dédommager ses confrères à qui sa présence à l'orgue a pu occasionner un surcroît de travail pour la célébration de la grand'messe et la présidence des autres offices. C'est un principe du droit naturel que celui qui remplit un office rétribué a le droit *strict* d'en toucher les honoraires, et il n'est permis à personne de les lui retenir contre son gré sans commettre une injustice.

Voilà les principes qui régissent la question. Ne connaissant pas exactement la situation visée, nous ne pouvons en faire l'application.

Q. — 1° Le pénitent est-il tenu au secret de la confession ?

2° Y est-il tenu au point de vue sacramentel ?

3° Jusqu'à quel point y est-il tenu, et peut-il pour lui y avoir péché mortel à violer ce secret ?

R. — Assurément le pénitent n'est pas tenu au secret en tant que sacramentel, car un tel secret n'a été voulu par Notre-Seigneur et ordonné par l'Eglise sous des peines si sévères, que pour l'honneur du sacrement, que le prêtre ne doit jamais rendre odieux, et en faveur du pénitent afin que rien ne l'empêche de confesser avec franchise et

[1] Deneubourg, *Etude canonique sur les vicaires*, p. 354.

confiance tout ce qu'il peut y avoir de plus grave et de plus humiliant dans sa conduite. S'il était tenu au même secret que le prêtre, la confession semblerait vraiment trop difficile, et Notre-Seigneur qui a voulu pour ses prêtres un secret qu'ils gardent tous, ne pouvait pas penser à l'étendre jusqu'aux pénitents, quand si peu parmi eux le gardent. Si donc le pénitent manque au secret qu'il peut devoir au prêtre, il ne commet pas un sacrilège.

Le pénitent est cependant tenu à l'égard du prêtre au secret naturel dans tout ce qui pourrait nuire à l'honneur dû au sacrement, et à l'honneur et à la réputation du prêtre qui l'a entendu. Ce secret s'impose donc nécessairement de lui-même, en vertu d'une loi naturelle qui veut qu'on respecte tout ce qui est saint, et qu'on ne nuise à la réputation de personne, surtout de ceux qui ont le plus besoin de leur réputation. Dans ces cas-là, cette obligation doit être des plus strictes, parce que sa violation renfermerait une traîtrise des plus criminelles envers le prêtre qui, tenu au secret sacramentel, ne pourrait même pas se justifier, du moins la plupart du temps, quand même il serait calomnié. Il peut donc y avoir assez facilement encore, au moins de soi, péché mortel de la part du pénitent. La gravité de ce péché doit se mesurer uniquement à la gravité de la calomnie, de la médisance ou du manquement de respect au sacrement. — Il y a cependant une exception à l'obligation de ce silence : c'est dans le cas *de sollicitatione*.

Mais pour toutes les choses qui ne peuvent nuire indûment au prêtre ou à l'honneur du sacrement, le pénitent a liberté plénière. Ainsi il peut dire quelle pénitence lui a été donnée, quoique ce puisse bien quelque fois n'être pas prudent de sa part, dire aussi les bons avis qu'il a reçus, et même, assez souvent du moins, pourquoi il a quitté tel ou tel confesseur.

Q. — Comment peut-on désirer la mort de quelqu'un ? Voilà un pauvre pécheur qui lutte contre ses passions et retombe toujours. Il peut bien désirer de sortir du péché par la mort ? Mais si c'est un malade, un incurable, est-ce un mal pour lui ou pour les autres de souhaiter sa mort ? Ici un ivrogne fait le désespoir de sa famille, bat sa femme et ses enfants, leur vole tout leur argent, les réduit à la misère noire. Sa mort serait pour tous la délivrance. Peut-on prier pour qu'il meure ?

R. — Posons d'abord les principes d'où doit découler la solution, puis nous en ferons l'application, après avoir rappelé les propositions condamnées à ce sujet.

I. *Premier principe*. En vertu d'un précepte à la fois naturel et divin, nous devons aimer le prochain d'esprit, de cœur et d'actions ; mais l'aimer de telle sorte que nous suivions dans cet amour l'ordre qui s'impose de lui-même d'après la raison et la loi de l'équité naturelle, c'est-à-dire que nous devons 1° préférer le bien de l'Eglise universelle à tout autre ; 2° le bien général de la société à tout autre bien inférieur ou moins étendu ; 3° le bien de la patrie ; 4° le bien de la famille au bien particulier ; 5° les biens spirituels aux biens temporels ; et enfin 6° les biens temporels d'un ordre supérieur à ceux d'un ordre inférieur.

Second principe. Nous devons aimer le prochain comme nous-même, — non pas autant (cela généralement ne doit pas et ne peut pas être), mais de la même manière et pour les mêmes motifs, c'est-à-dire que cet amour doit être modelé sur celui que nous nous devons à nous-même.

II. Propositions condamnées par Innocent XI. — D'abord la 13e : « Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personæ, sed ob temporale emolumentum. » La raison, c'est qu'un émolument temporel est d'un ordre inférieur à la vie.

La 14e : « Licitum est, absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis hæreditas. » La raison est la même : c'est que la vie d'un homme, surtout celle d'un père, est un bien supérieur à celui d'un héritage.

La 15e : « Licitum est filio, gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas. » La raison est toujours la même : c'est que, dit Viva, dans ces cas-là l'ordre que doit garder la charité est absolument perverti, puisqu'un héritage, quelque riche qu'il soit, ne peut pas entrer en comparaison avec la vie d'un père.

III. Déductions et solution. — 1° On ne doit jamais souhaiter ou désirer à un autre un mal quelconque, en tant qu'il est un mal pour lui. Ce serait absolument contraire à la charité qu'on lui doit.

2° On peut bien désirer sa propre mort pour être exempt du péché et des rechutes et pour aller plus tôt au ciel, parce que ce dernier bien est supérieur à la vie, et l'on pourrait pour la même raison souhaiter la mort d'un autre, puisqu'on doit l'aimer comme soi-même. « Licet, dit très bien Génicot, optare proximo aliquod malum, dummodo intentio principalis feratur in bonum proximi et servetur ordo caritatis, quo exigitur ut bonum quod intenditur rationabiliter sit præferendum bono cujus privatio optatur. »

3° On peut même se souhaiter à soi-même la mort, quand la vie est si triste qu'on peut raisonnablement la regarder comme plus dure que la mort, pourvu que ce soit sans aucune révolte contre la Providence, parce qu'alors on préfère un bien qu'on regarde raisonnablement comme plus grand à un bien moindre. Dans le même cas et pour la même raison, on peut souhaiter la mort à un autre, par exemple dans un cas de maladie incurable qu'on regarderait raisonnablement comme plus triste que la mort ; mais il ne faudrait pas la désirer pour se débarrasser des soins qu'on

a à lui donner, parce que ces soins-là peuvent être très méritants et que la vie d'un homme en soi leur est bien supérieure.

4° On peut désirer la mort de quelqu'un qui persécute l'Eglise ou fait le malheur de la société, parce que le bien de l'Eglise et d'une nation est de beaucoup supérieur à celui d'un homme. — On peut désirer la mort d'un ivrogne incorrigible qui fait le désespoir de sa famille, etc., parce que le bien de toute une famille est bien supérieur à celui d'un individu ; mais alors il faudrait désirer aussi qu'il meure en état de grâce.

5° Quand on peut licitement désirer une chose, on peut aussi la demander à Dieu dans ses prières, pourvu que ce soit avec soumission entière à sa volonté, et qu'on le lui demande pour le bien. L'Eglise elle-même dans ses litanies demande instamment à Dieu : *Ut inimicos Sanctæ Ecclesiæ humiliare digneris.*

Mais, surtout quand il s'agit de soi-même, il faut bien se garer de toute illusion et d'agir pour des motifs trop personnels et trop humains, qui alors n'auraient plus la prépondérance voulue. Il faut prendre garde aussi de ne pas agir tant soit peu par haine, par aversion ou par rancune contre le prochain. Il faut prendre garde enfin que Notre-Seigneur n'ait à nous dire comme aux fils de Zébédée : « *Nescitis quid petatis.* » Plus d'une fois, par exemple, il ne servirait de rien de désirer et même d'obtenir la mort d'un persécuteur ou d'un traître, car il pourrait être remplacé par un autre qui ne serait pas meilleur, qui serait même pire. — Aussi, surtout quand on veut prier pour cela, il faut prier conditionnellement, c'est-à-dire pourvu que ce soit pour la gloire de Dieu et qu'un bien réel doive en résulter. Généralement il vaut mieux encore prier d'abord pour la conversion des méchants : l'Eglise prie plus souvent pour la conversion de ses ennemis que pour leur ruine. Enfin, l'on ne se trompera pas et l'on ne se fera pas illusion en demandant instamment à Dieu ce qui doit contribuer le plus à sa gloire et au bien des âmes dans ce qu'on serait tenté de désirer.

Q. — 1° Vous avez dit, p. 382, que les supérieurs des Congrégations à vœux simples ne peuvent donner à des confesseurs le pouvoir de confesser leurs sujets. — Cela n'est pas absolument exact, car certaines Congrégations ont un privilège à ce sujet.

2° Est-il sûr, comme vous le dites p. 357, qu'il n'existe « aucun *précepte ecclésiastique* obligeant à communier en viatique ? »

R. — Ad I. Votre remarque confirme l'enseignement que nous avons donné. Si des congrégations à vœux simples ont cette faculté *ex privilegio S. Sedis*, c'est que le droit *commun* ne la leur accorde pas. Et à une question posée pour *toutes* les congrégations nous ne pouvions répondre que par le droit commun.

Ad II. Nous l'avons dit, et nous maintenons notre affirmation : il n'y a aucun précepte *ecclésiastique* qui impose la réception du viatique à l'article de la mort ; le Rituel et le concile de Nicée n'ont en vue que de rappeler le précepte *divin*. Les théologiens interprètent comme nous cette obligation. Nous en citerons quelques-uns :

Arizzoli : « Quum *nullum sit Ecclesiæ præceptum* ut infirmi in periculo mortis constituti sacra communione reficiantur... » *(Dubia... super extensione Jubilæi*, p. 21).

Hilarius a Sexten : « Ex præcepto *divino* tenemur S. Eucharistiam sumere in articulo, seu proximo *mortis periculo*. Est sententia communis contra paucos ; idque innuit universalis Ecclesiæ praxis et sollicitudo ministrandi viaticum, quemadmodum præcipitur Can. 12 Concilii generalis Nicæni I et in pluribus aliis conciliis, ita ut non sine magno scandalo infirmus morti proximus non peteret, aut recusaret viaticum. » *(Tractatus pastoralis de Sacramentis*, p. 162).

Clément Marc : « Præceptum *divinum* suscipiendi Eucharistiam obligat peculiariter in articulo vel in periculo mortis. Constat ex concilio Nicæno can. 13, in quo statuitur ut cum eis, qui vita creduntur discessuri, *antiqua lex* servetur, nempe ut ultimo et necessario viatico non priventur. » *(Institutiones morales*, t. II, n. 1565).

D'Annibale : « Eucharistia sumenda est ex præcepto *divino* sæpius in vita, et *semel in morte, sub gravi.* » (*Summula*, t. III, n. 397).

Inutile de pousser plus loin notre enquête : les auteurs sont trop affirmatifs pour qu'on puisse élever un doute.

D'ailleurs le canon du concile de Nicée ne fait que réclamer l'application de la loi antique de l'Eglise, sans en donner l'origine. Or, il est admis qu'une pratique qui remonte ainsi à l'origine, sans qu'on puisse en déterminer l'auteur, est d'institution divine.

Q. — Mes pouvoirs me donnent la permission de bénir tous les chapelets, excepté celui des Dominicains.

En vertu de ce pouvoir, j'ai bénit beaucoup de chapelets avec les indulgences des Pères Croisiers. Et voilà qu'on me dit que j'ai eu tort.

Y a-t-il erreur de la part de l'évêque qui m'a donné ces pouvoirs ? Tous les prêtres du diocèse ont les mêmes pouvoirs.

Si j'ai eu tort, où m'adresser pour une revalidation ?

R. — La faculté d'appliquer les indulgences des PP. Croisiers est réservée au P. Général de l'Ordre, qui ne peut déléguer que des prêtres du même Ordre. C'est ce qui résulte d'une décision de la S. C. des Indulgences du 15 mars 1884 :

IV. Utrum expediat aliis etiam sacerdotibus concedi privilegium benedicendi rosaria cum applicatione Indulgentiæ quo gaudent sodales Crucigeri ? — Resp. Ad IV. *Negative.*

Pour que la délégation épiscopale fût valide, il faudrait que l'évêque eût reçu un indult où le chapelet des Pères Croisiers serait nommé expressément. Dans quels termes est conçue la feuille de pouvoirs de votre évêque, nous l'ignorons.

Pour une revalidation, adressez-vous à la Secrétairerie des Indulgences, en faisant appuyer la requête par votre évêque.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

Secrétairerie des Brefs

29 mars 1904.

Bref accordant une indulgence de trois cents jours à des pratiques de tempérance.

Pius PP. X

Ad perpetuam rei memoriam

Cum, sicuti ad nos retulit dilectus filius Josephus Blasius Senden, Sacerdos in Diæcesi Leodiensi, pia, suffragante episcopo, temperantiæ Societas instituta reperiatur, cujus socii abstinentiam ab excessibus ebrietatis inter fideles provehere student, potissimum quotidiana recitatione piæ oblationis seu deprecationis, qua salutarem ipsam abstinentiam pollicentur : Nos, ut excitatio tam frugifera cum uberiori spirituali emolumento evadat, de Omnipotentis Dei misericordia ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus auctoritate confisi, omnibus et singulis ex utroque sexu fidelibus, ubique terrarum degentibus, qui, quovis anni die, contrito saltem corde, quocumque idiomate, dummodo versio sit fidelis, piam oblationem, quæ juxta exemplar quod a Sacrorum Rituum Congregatione probatum et latina lingua inscriptum in tabulario Secretariæ Nostræ Brevium asservari jussimus, verbis incipit : *Deus Pater meus*, et desinit in hæc verba : *ad gloriam tuam immolat in altari. Amen*, devote recitent in forma Ecclesiæ consueta de numero pœnalium dierum tercentos expungimus.

Largimur insuper fidelibus iisdem, si malint, liceat partiali supradicta indulgentia functorum vita labes pœnasque expiare. Non obstantibus contrariis quibuscumque. Præsentibus in perpetum valituris.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, sub Annulo Piscatoris, die 29 Martii 1904, Pontificatus Nostri anno primo.

Aloisius Card. Macchi.

Nota. — Tenor supplicationis seu oblationis sequens est :

Oblatio

« Deus Pater meus, ad ostendendum meum erga te amorem, ad reparandum honorem tuum sauciatum, ad obtinendam salutem animarum, firmiter statuo hac die neque vinum, neque siceram, nec ullum potum inebriantem sumere.

« Hanc tibi mortificationem offero in unione sacrificii Filii tui Jesu Christi, qui quotidie sese ad gloriam tuam immolat in altari. Amen. »

S. C. de l'Inquisition

9 décembre 1903.

G. U., non baptisé, et Berthe S., aussi infidèle, ont contracté un mariage qui a été déclaré nul par le tribunal civil pour folie antécédente de la femme. Comme cette folie persiste, le Saint-Siège dispense G. U. de l'interpellation, et l'autorise à revalider un second mariage contracté avant sa conversion.

Episcopus Burlingtonensis in Statibus Fœderatis Americæ Septentrionalis, ad pedes Sanctitatis Vestræ provolutus, humiliter hæc exponit : G. U. 50 annorum natus, degens intra limites diœcesis supradicti Episcopi, matrimonium contraxit cum Bertha S., dum in statu infidelitatis ambo existebant ; ex quo matrimonio habiti sunt quatuor infantes adhuc viventes.

Post annos octo a tempore hujus contractus, Bertha insaniæ multa dedit indicia, ita ut amplius impossibile fuerit cum ea vitam conjugalem ducere, ac proinde in aliquo valetudinario ad hanc infirmitatem curandam custodiri tradita est.

Post sex adhuc annos, cum nulla spes affulgeret sanitatis mulieris, ipse vir obtinuit decretum civile, quo declaratum est matrimonium inter G. et B. fuisse invalidum ab initio ob dictam insaniam, quam medici plures tenuerunt Berthæ causatam fuisse ex injuria quam passa est quando ætatem decem annorum ipsa habebat.

Georgius iterum matrimonium contraxit cum acatholica baptizata, Carolina C. P., ipso adhuc infideli. In hac secunda unione G. adhuc vivit, ex qua proles natæ sunt, et unus infans adhuc supervivit. Dementia Berthæ, prioris uxoris, ita progressa est, ut amplius non agnoscat suam filiam et credat se esse Reginam Elizabetham Anglicanam.

Nunc Georgius (viginti novem annos post primum matrimonium cum Bertha, et quindecim post secundum cum prædicta Carolina) una cum hac conjuge et tota ejus familia, uno tantum excepto, baptismum susceperunt et catholicam fidem amplexati sunt ; et hanc propter rationem suppliciter exoptat ut Sanctitas Vestra dignetur solutionem prioris matrimonii in infidelitate contracti cum Bertha ei concedere ex summa potestate. Quod Georgius nunquam baptizatus erat, clare constat ex testimonio plurium testium omnino fide dignorum, qui sub juramento deposuerunt se sæpe sæpius audivisse matrem ejus dicere cum fratre suo Georgium non esse baptizatum et de hoc facto vehementer dolere. Insuper nihil omnino in actis scriptum habere de baptismo Georgii, quamvis de aliis baptizatis eodem tempore acta omnia habeantur. Curia diœcesana Episcopi exponentis eamdem sententiam fert, ut videbitur infra. De non baptismo Berthæ, spectata qualitate probationum non æqualis absoluta certitudo habetur, quamvis videatur adesse certitudo moralis quod et ipsa nunquam baptismum suscepit. Augusta, soror Berthæ, quæ octodecim annos ante Bertham nata est, sub juramento declaravit se omnimodam certitudinem habere, nempe sororem ejus Bertham nunquam fuisse baptizatam, quia in nullam religionem crediderunt neque fidem Christianam sunt professæ. Ideoque ad summum esset matrimonium naturale in infidelitate contractum inter Georgium et Bertham ; aliter cum Georgius certe erat infidelis tempore hujus contractus, Bertha baptizata, nullum esset matrimonium propter disparitatem cultus.

Hæc sunt verba Curiæ matrimonialis relate ad casum : Declaratum est a R. Moderatore Curiæ Diœcesanæ pro tractatione rerum matrimonialium, quod hæc Curia non habet jurisdictionem legitimam ad hanc causam (casum Georgii) determinandam, sed recurrendum ad S. Sedem Apostolicam pro adjudicatione finali in hac re. Curia tamen hæc vehementer inclinatur ad opinionem quod pondus probationum habetur pro valore prioris matrimonii in infidelitate contracti inter memoratas personas G. U. et B. S. propter absentiam baptismi in utroque contrahente.

Sed quia Georgius nunc baptizatus est in Ecclesia Catholica, jus habet interpellandi ejus primam sponsam Bertham, et quia propter Berthæ conditionem insanam, nullius omnino utilitatis esset eam interpellare, ideo Curia hæc intime persuasam se habet petitionem instantem faciendam esse ad S. Sedem ut ipsa dignetur Suam supremam potestatem Apostolicam exercere ad dissolutionem hujus matrimonii in infidelitate contracti inter Georgium et Bertham ipsi oratori concedendam, ita ut Georgius posset secundas nuptias, quas jam cum dicta Carolina C. P. contraxit, regulares et validas facere. Hinc Curia hæc implorat in illorum favorem clementiam S. Sedis eo quod in bona fide secundum hoc matrimonium contraxerunt et conversi sunt ad fidem Catholicam in qua a tempore baptismi, die 20 Augusti elapsi, sicuti frater et soror vixerunt sine cohabitatione

attendentes sententiam S. Sedis. G. copulam non habuit neque cum prima neque cum secunda fœmina post suum baptisma. Ipse defensor vinculi matrimonialis hanc opinionem et petitionem approbat et secundat.

Hisce igitur positis, Episcopus exponens supplicat Sanctitatem Vestram pro dispensatione ab interpellatione facienda Berthæ S. ut Georgius prædictus legitimum matrimonium contrahere possit cum Carolina, de qua in precibus.

Feria IV, die 9 decembris 1903. In Congregatione Generali S. R. et U. Inquisitionis proposito suprascripto supplici libello, omnibus rite perpensis, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, Emi ac Rmi DD. S. R. E. Cardinales in rebus fidei et morum Generales Inquisitores decreverunt : *Supplicandum Sanctissimo pro dispensatione ab interpellatione facienda Berthæ S., ut Georgius valide possit matrimonium contrahere cum Carolina.*

Feria V, loco IV, die 10 Decembris 1903, SS. D. N. Pius divina providentia Papa X, in audientia R. P. D. Adsessori S. O. impertita, benigne annuit pro gratia, juxta Emorum Patrum suffragia. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

J. Can. MANCINI, S. R. et U. I. *Notarius.*

S. C. des Rites

1er mars 1904.

I

ORDINIS MINORUM CAPUCCINORUM

Privilège accordé aux missionnaires Capucins relativement à la célébration tous les samedis de la messe votive de l'Immaculée-Conception.

Ad fovendam pietatem ac studium devotionis erga Virginem Deiparam primævæ labis expertem, ac totius Ordinis Minorum Capuccinorum cœlestem Patronam, Rmus Pater Fr. Jucundus a Montonio, ejusdem Ordinis Procurator Generalis, Sanctissimum Dominum Nostrum Pium Papam X humillime rogavit, ut privilegium anno 1886 concessum ab Apostolica Sede, quo in Ecclesiis tantum ad eum Ordinem pertinentibus, singulis per annum sabbatis, Missam votivam de Immaculata B. M. V. Conceptione Sacerdotibus ipsius Ordinis licet celebrare, ad Sacerdotes quoque Capulatos, qui inter infideles, vel hæreticos aut schismaticos, Missionariorum munere perfunguntur, in quavis Ecclesia vel publico aut privato Oratorio Sacrum facturos benigne extendere dignaretur. — Sacra porro Rituum Congregatio, utendo facultatibus sibi specialiter ab eodem Sanctissimo Domino Nostro tributis, precibus benigne annuit dummodo in Ecclesia vel publico Oratorio non legatur alia Missa de Officio occurrente : exceptisque sabbatis juxta Rubricas privilegiatis, necnon duplicibus primæ, vel secundæ classis, et quolibet Deiparæ Virginis festo : servatis Rubricis. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 26 Martii 1904.

S. Card. CRETONI, *S. R. C. Præfectus.*
D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secretarius.*

II

15 avril 1904.

JAREN. [1]

Le temps pour la préséance des évêques entre eux se compte du jour de la promotion et de la confirmation, et non du jour de la consécration.

Sacrorum Rituum Congregationi ea quæ sequuntur pro opportuna declaratione proposita fuerunt, nimirum :

Revmus E. Dionysius Dougherty, Episcopus Neo-Segubiæ in Insulis Philippinis, consecratus fuit Romæ, in ecclesia Sanctorum Joannis et Pauli, die 14 junii 1903 ; et cæremonia seu ritus incepit hora septima antemeridiana. Revmus D. Fredericus Rooker, Episcopus Jarensis in eisdem Insulis, consecratus fuit eadem 14 junii 1903, Romæ in Sacello Pont. Collegii Americæ septentrionalis ; ritus vero consecrationis incepit hora octava antemeridiana. Ambo publicati fuerunt in eodem Consistorio, die 22 junii 1903; sed nomen Revmi Rooker fuit proclamatum prius.

Quæritur : Quisnam ex hisce duobus prælatis alteri præcedere debet ?

Et Sacra Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisita sententia Commissionis Liturgicæ, respondendum censuit : « Præcedat ille qui prius in Consistorio propositus et confirmatus fuit, juxta decreta n. 270 *Segobricen.* 21 martii 1609, et n. 1606 *Terulen.* 26 novembris 1677. »

Atque ita rescripsit. Die 15 aprilis 1904.

S. Card. CRETONI, *Præf.*
D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

[1] Jaro, ou Sainte-Elisabeth, aux Iles Philippines.

Sacrée Congrégation des Indulgences

I

23 janvier 1904.

TOMITANA [1]

Deux indulgences plénières à gagner le 3 août et le 26 décembre pour la récitation quotidienne d'une prière en l'honneur de saint Etienne, premier martyr, moyennant la confession, la communion et la visite d'une église.

Beatissime Pater,

Nicolaus Josephus Camilli, Archiepiscopus Titularis Tomitanus, ad S. Pedis osculum humillime provolutus, a Sanctitate Vestra aliquam indulgentiam implorat pro iis omnibus, qui sequentem Antiphonam cum Versiculis et oratione in honorem S. Stephani Protomartyris recitabunt :

ANTIPHONA

Elegerunt Apostoli Stephanum levitam plenum fide et Spiritu Sancto, quem lapidarunt Judæi orantem et dicentem : « Domine Jesu, accipe spiritum meum, et ne statuas illis hoc peccatum. »

℣ Meritis et precibus beati Stephani.
℟ Propitius esto, Domine, populo tuo.

ORATIO

Omnipotens sempiterne Deus, qui primitias Martyrum in beati levitæ Stephani sanguine dedicasti : tribue, quæsumus, ut pro nobis intercessor existat, qui pro suis etiam persecutoribus exoravit Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui vivit et regnat in sæcula sæculorum. ℟ Amen.

Ex audientia SSmi diei 3 Januarii 1904.

SSmus Dnus Noster Pius Pp. X omnibus ex utroque sexus Christifidelibus præfatam Antiphonam cum versiculis et oratione corde saltem contrito ac devoto recitantibus, indulgentiam tercentum dierum, semel in die acquirendam benigne concessit : iis vero Christifidelibus, qui eamdem antiphonam cum versiculis et oratione quotidie per annum recitaverint, clementer elargitus est plenariam indulgentiam die 3 Augusti et 26 Decembris

[1] Tomi, titre d'un archevêque titulaire et non résidentiel.

lucrandam, dummodo dictis diebus iidem Christifideles vere pœnitentes confessi et Sancta Synaxi refecti aliquam Ecclesiam vel publicum oratorium visitaverint, ibique pias ad Deum preces juxta mentem Sanctitatis Suæ fuderint : quas indulgentias defunctis quoque applicabiles eadem Sanctitas Sua fore declaravit.

Præsenti *in perpetuum* valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ e Secretaria S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ die 23 Januarii 1904.

A. Card. Tripepi, *Præfectus*.
Franciscus Sogaro, Archiep. Amid., *Secret*.

II

9 mars 1904.

Urbis et Orbis

Une indulgence in articulo mortis *est accordée à toute personne qui, au jour de son choix, moyennant la confession et la communion, récitera avec un sincère sentiment de charité envers Dieu l'acte d'abandon donné plus bas.*

Christifideles jam prope morituros pia Mater Ecclesia nunquam prætermisit opportunis pro rei necessitate solari subsidiis. Saluberrimis autem hisce adjumentis recens aliud jam nunc accenseri potest. Nam plerique e clero, iique potissimum qui curæ animarum incumbunt, ut in dies spirituali hominum bono in supremo vitæ discrimine provideatur, Sanctissimo Domino Nostro Pio Pp. X preces admoverunt, quo Christifidelibus sequentem actum adhuc in vita emittentibus : *Domine Deus meus, jam nunc quodcumque mortis genus prout Tibi placuerit, cum omnibus suis angoribus, pœnis ac doloribus de manu tua æquo ac libenti animo suscipio,* plenariam indulgentiam in articulo mortis consequendam elargiri dignaretur. Has vero preces, relatas in audientia habita die 9 Martii 1904 ab infrascripto Cardinali Præfecto S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ, eadem Sanctitas Sua peramanter excipiens, benigne concessit, ut omnes Christifideles, qui, die ab eisdem eligendo, sacramentali confessione rite expiati sacraque Synaxi refecti, cum vero charitatis in Deum affectu prædictum actum ediderint, plenariam indulgentiam in ipso mortis articulo lucrari valeant. Præsenti in perpetuum valituro. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem S. C., die 9 Martii 1904.

A. Card. Tripepi, *Præfectus*.
Pro Secretario, J.M. Can. Coselli, *Substitutus*.

III

23 mars 1904.

Concession d'indulgences à des invocations en l'honneur de l'Immaculée Conception.

Urbis et Orbis

Ex quo Immaculati Beatæ Mariæ Virginis Conceptus a f. r. Pio IX dogmatica definitio solemniter proclamata fuit, ardens efferbuit in Christifidelibus studium prosequendi singularibus pietatis argumentis Beatissimam Virginem absque originali labe conceptam. Ad id vero studium hoc anno vertente, qui quinquagesimus advenit ab illa solemni definitione, impensius augendum, utque tam auspicatissimi Jubilæi perennis aliqua extet memoria, enixæ plurium Sacrorum Antistitum, Religiosorum Ordinum Moderatorum, necnon Christifidelium postulationes Ssmo Dno Nostro Pio Pp. X delatæ sunt, ut sacro indulgentiarum thesauro ditare dignaretur infrascriptas invocationes quæ apud christianum populum in honorem ejusdem Immaculatæ Virginis jam frequentatissimæ evaserunt, videlicet :

℣ *Tota pulchra es, Maria.*
℟ *Tota pulchra es, Maria.*
℣ *Et macula originalis non est in Te.*
℟ *Et macula originalis non est in Te.*
℣ *Tu gloria Jerusalem.*
℟ *Tu lætitia Israel.*
℣ *Tu honorificentia populi nostri.*
℟ *Tu advocata peccatorum.*
℣ *O Maria.*
℟ *O Maria.*
℣ *Virgo prudentissima.*
℟ *Mater clementissima.*
℣ *Ora pro nobis.*
℟ *Intercede pro nobis ad Dominum Jesum Christum.*
℣ *In Conceptione tua, Virgo, immaculata fuisti.*
℟ *Ora pro nobis Patrem, cujus Filium peperisti.*

ORATIO

Deus, qui per Immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti, quæsumus, ut qui ex morte ejusdem Filii tui prævisa Eam ab omni labe præservasti : nos quoque mundos, ejus intercessione, ad Te pervenire concedas. Per eumdem, etc.

Porro Sanctitas Sua, quæ maxime in votis habet ut erga Deiparam honor et pietas apud omnes succrescant, hujusmodi postulationibus libentissime annuens, in Audientia habita die 23 martii 1904 ab infrascripto Cardinali Præfecto Sacræ Congregationis Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ, benigne concessit universis Christifidelibus :

I. Indulgentiam tercentum dierum, semel in die acquirendam supra relatas invocationes corde saltem contrito ac devote recitantibus.

II. Plenariam ab iisdem lucrandam diebus festis Immaculatæ Conceptionis, Nativitatis, Purificationis, Annunciationis, et Assumptionis Beatæ Mariæ Virginis, si memoratis diebus easdem preces devote recitaverint, simulque sacramentali confessione rite expiati sacraque Synaxi refecti, aliquam ecclesiam vel publicum sacellum adiverint, ibique ad ejusdem Sanctitatis suæ mentem pias ad Deum preces effuderint.

Quas indulgentias idem Sanctissimus defunctis quoque applicabiles declaravit. Præsenti in perpetuum valituro. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis die 23 martii 1904.

A. Card. Tripepi, *Præfectus*.
Pro Secretario, J. M. Can. Coselli, *Substitutus*.

S. C. des Evêques et Réguliers

26 mars 1904.

Si une religieuse vient à mourir pendant la durée des trois ans de vœux simples, sa dot reste au monastère.

Très Saint Père,

Le Procureur général des Carmes chaussés, prosterné aux pieds de Votre Sainteté, sollicite humblement la solution de la question suivante :

La S. C. des Evêques et Réguliers par un décret du 3 mai 1902 a imposé aux religieuses un triennat de vœux simples. Si une religieuse vient à mourir pendant cette période sans avoir fait de testament, la dot reste-t-elle acquise au monastère, ou bien doit-elle être rendue aux parents ou aux héritiers de la religieuse ?

Sacra Congregatio Emorum et Rmorum S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium præposita, omnibus mature perpensis, proposito dubio respondendum censuit prout respondet :

Affirmative ad I partem, *negative* ad II.
Romæ 26 martii 1904.

D. Card. FERRATA, *Præf.*
Ph. GIUSTINI, *Secret.*

Sacrée Pénitencerie

20 janvier 1904.

Détermination de la pauvreté pour les dispenses matrimoniales en Italie.

L'évêque de Nicastro, vu les opinions si variables émises par les différents auteurs, demande une règle sûre pour déterminer la pauvreté et la quasi-pauvreté pour les dispenses matrimoniales.

S. Pœnitentiaria ad præmissa respondet : Donec aliud a S. Sede non statuatur, standum decreto Benedicti XIV, dato per S. Congr. S. Officii fer. V die 25 septembris 1754, juxta quod, in ordine ad dispensationes matrimoniales, pauperes, in Italia, censendi sunt tum qui ex labore et industria tantum vivunt, tum qui aliqua possident bona sed non ultra summam scutatorum romanorum 300 in capitali (id est libellarum 1612, 50). Fere pauperes autem ibidem ii dicendi sunt, quorum bona non excedunt in capitali summam scutatorum mille (id est libellarum 5735), a quibus tamen fere pauperibus modicum taxæ augmentum exigi solet.

Datum in S. Pœnitentiaria, die 20 januarii 1904.

ALEXANDER CARCANI, *Regens.*
J. PALICA, *Secret.*

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Un prélat d'ancien régime au XIXe siècle. **Le cardinal de Rohan-Chabot,** *archevêque de Besançon (1788-1833),* par Charles Baille. — Un vol. in-8 écu de 490 p., avec portraits, 5 fr. (Ouvrage couronné par l'Académie Française). — Paris, Perrin.

Louis-François-Auguste de Rohan-Chabot, duc de Rohan, prince de Léon, né à Paris en 1788, archevêque de Besançon en 1829, cardinal en 1830, † 1833, n'a de commun que son nom de Rohan avec cette dynastie de prélats de cour qui, se transmettant en ligne collatérale le siège épiscopal de Strasbourg, ont défrayé la chronique du XVIIIe siècle par le luxe princier de leur train et l'allure plus que mondaine de leur vie, jusqu'à ce que le triste héros de l'*Affaire du Collier,* plus sot d'ailleurs que méchant, acheva l'effondrement de sa race et précipita la déconsidération de l'ancienne monarchie.

Ceux-ci étaient Rohan-Rohan et n'ont plus rien à voir avec notre histoire depuis 1808, date à laquelle ils renoncèrent au titre de Français pour se faire octroyer des lettres de grande naturalisation autrichienne.

Les Rohan-Chabot sont issus de l'alliance d'un Chabot, vieille famille qui remonte au Xe siècle, avec l'héritière de la branche aînée de Rohan, Marguerite de Rohan, fille de l'illustre capitaine qui porta jusqu'au bout contre Richelieu le drapeau du protestantisme et de la rébellion. Le mariage fut conclu en 1645 ; et les Rohan-Chabot n'ont eu, pendant le XVIIIe siècle, et pour leur bonheur, d'autre histoire que celle de leurs grandes alliances et hautes charges dans les diverses branches de l'administration.

Celui dont M. Baille nous présente aujourd'hui la vie n'a, jusqu'à ses dernières années, point eu d'histoire non plus ; mais il a vécu l'histoire de la Révolution, et l'histoire de l'Empire, et l'histoire de la Restauration, et l'histoire de la Révolution de Juillet, et quand on a vécu toute cette histoire jusqu'à en devenir cardinal, comment voulez-vous que l'on n'ait pas la plus vivante et la plus palpitante des biographies ?

I. — *Dans le monde.* — Son père, attaché de longue date au comte d'Artois, émigra l'un des premiers, au lendemain de la prise de la Bastille. L'enfant avait quinze mois. Elevé au milieu de la tourmente, il reçut une instruction plutôt superficielle et faible. Il était d'ailleurs doué de facultés assez ordinaires, mais sincèrement pieux.

On le marie à vingt ans, en 1808. En 1809, on le requiert pour une place de chambellan à la cour impériale. Il accepte, comme tant d'autres aristocrates d'ancien régime à qui s'applique le jugement de Chateaubriand, suffisamment dédaigneux dans sa justesse :

« On ne s'explique pas, de prime abord, comment des gens que leur nom rendait bêtes à force d'orgueil, s'étaient mis aux gages d'un parvenu. En y regardant de près, on trouve que cette aptitude à entrer en condition découlait naturellement de leurs mœurs façonnées à la domesticité : point n'avaient souci du changement de livrée, pourvu que le maître fût logé au château, à la même enseigne. Le mépris de Bonaparte leur rendait justice : ce grand soldat, abandonné des siens, disait à une grande dame : « *Au fond, il n'y a que vous qui sachiez servir !* »

C'est le frère cadet de notre futur cardinal, c'est Fernand de Rohan-Chabot, qui, sous-lieutenant de cuirassiers, répondait, sur le champ de bataille de Brienne, en 1814, à Napoléon qui s'informait près de lui de la popularité des Bourbons parmi ses camarades : « Sire, dans l'armée, on ne soupçonne pas leur existence ! »

La monarchie est restaurée. Le père, officiellement redevenu duc de Rohan, est premier gentilhomme de la maison du roi ; Auguste de Rohan, le futur cardinal, figure dans la maison militaire comme sous-lieutenant de chevau-légers, ce qui lui donnait le grade de lieutenant-colonel : l'année suivante, on le nomme colonel d'infanterie. Décidément Louis XVIII avait raison de dire, en rentrant, qu'il n'y avait rien de changé en France, — seulement un Français de plus : la monarchie nouvelle reprenait, en administration civile et militaire, comme en administration ecclésiastique, tous les errements de l'ancien régime, et l'on comprend les murmures des armées de la République et de l'Empire, décimées alors par les mises en demi-solde, devant ce jeune homme de vingt-six ans improvisé officier supérieur sans autres titres que son nom et sans avoir jamais porté d'autre uniforme que celui de chambellan ! Et le cas d'Auguste de Rohan n'est qu'un exemple entre cent des maladresses et des anachronismes qui ont aliéné à la Restauration tant d'âmes certainement sincères.

Personnellement d'ailleurs, Auguste de Rohan était un type de gentilhomme aimable et de bon ton. Un terrible malheur lui attira alors de vives sympathies : le 9 janvier 1815, sa femme s'habillait pour aller dîner chez le duc d'Orléans et danser à l'ambassade d'Autriche, quand le feu prit à sa robe de gaze : elle expira après douze heures d'atroces souffrances. A une année de là, la mort de son père le laisse duc et pair (1816) : Louis XVIII insiste pour que Rohan reconstitue une famille ; il lui propose une alliance avec une princesse de Saxe. Mais Rohan, qui avait toujours été profondément pieux et qui se sentait peu fait pour les agitations du siècle, Rohan entra au Séminaire Saint-Sulpice au printemps de 1819.

II. — *Dans l'Eglise.* — Prêtre en 1822, il est nommé, au lendemain même de son ordination, chanoine hono-

raire et vicaire général de Paris. Il fait un long voyage à Rome, où il fréquente Mme Swetchine, Mme Récamier, la duchesse de Devonshire, les reines déchues Hortense et Caroline. Il allait être nommé cardinal quand une intrigue de cour fait substituer à sa candidature celle du prince de Croy, archevêque de Rouen et grand-aumônier.

Ce n'était que partie remise. Quatre ans plus tard, l'abbé de Rohan est nommé à l'archevêché d'Auch, puis, avant même son installation, transféré à l'archevêché de Besançon (janvier 1829) : « Dans l'Eglise, écrit le duc Pasquier, on avait remarqué la rapide élévation de l'abbé duc de Rohan... C'était trop clairement un choix de cour; même dans l'intérêt de la religion, *le temps de ces choix était passé.* »

Le choix pouvait être défectueux dans sa modalité : en tout cas, le Saint-Esprit y suppléa et fit du court épiscopat de M. de Rohan une bénédiction pour le diocèse de Besançon. Ses débuts étonnèrent un peu : ces bons Francs-Comtois ne comprenaient pas le grand seigneur, ni la magnificence de son installation, ni la splendeur de ses réceptions, ni ces salons de l'archevêché, ouverts non seulement aux messieurs mais aussi à leurs « dames et demoiselles. » Ne s'avisa-t-il pas de réformer même la toilette de ses clercs et d'y glisser un brin d'élégance ? Jusque-là, la règle était de graisser ses souliers et de les nouer avec des lanières de cuir : M. de Rohan décida qu'il n'y avait pas cas de conscience à se servir de cirage et de lacets. — « On ne comprenait pas, dans notre simplicité franc-comtoise, écrit l'abbé Perrin, qu'on pût être vraiment bon prêtre ayant conservé tant d'usage et de savoir-vivre qu'en avait l'archevêque. »

Le séminaire fit des remontrances. A la tête des remontrants était un jeune prêtre, théologien d'un mérite déjà reconnu, l'abbé Gousset (le futur cardinal). M. de Rohan répondit à ses observations en le nommant vicaire général. Il se connaissait en hommes, et c'est lui encore qui discerna dans son clergé et mit sur le chandelier MM. Doney et Cart (évêques ensuite, l'un de Montauban, l'autre de Nîmes).

Le sens de l'élégance n'affaiblissait pas en lui le sens ecclésiastique. Profondément dévoué au Saint-Siège, il trouvait son diocèse de Besançon ravagé épouvantablement par le terrible épiscopat de Lecoz, un assermenté qui ne voulut jamais rétracter son serment et marqua de son empreinte anti-romaine toute une génération de prêtres sous le premier Empire. Les successeurs de Lecoz, gens vieillis ou malades, n'osèrent mettre la main à l'œuvre. Rohan considéra que son premier devoir était d'amener à rétractation tous les anciens constitutionnels. La chose n'alla pas sans encombres; et son ami, le brave général Marulaz, le héros de la défense de Besançon en 1814, lui disait : « Il paraît, Monseigneur, que vous avez des prêtres assermentés qui vous refusent leur rétractation? A votre place, comme je leur casserais la g...le! » Rohan ramena la plupart de ces malheureux, mais il échoua absolument devant le chef de l'opposition schismatique, un vieillard de quatre-vingt-quatorze ans, dom Grappin, ancien bénédictin, poète licencieux de salons avant la Révolution, jacobin et inquisiteur féroce au temps de la Terreur, vicaire général de Lecoz jusqu'à la Restauration, puis chanoine de la cathédrale, qui devait mourir impénitent et sans sacrements, à quatre-vingt-dix-sept ans, en 1833 (quelques mois après la mort de Rohan).

La hauteur vis-à-vis du pape allait de pair, à Besançon comme ailleurs, avec la dureté vis-à-vis des fidèles. On était janséniste en morale comme on était gallican en dogme. C'est Rohan qui introduisit et imposa d'autorité, dans son séminaire, la théologie de saint Alphonse. Lui-même avait conscience des lacunes de son instruction théologique et en souffrait vivement; et pour épargner pareille douleur à ses prêtres, il se préoccupa de rehausser le niveau des études ecclésiastiques et institua dans ce but un établissement de « hautes études » avec une dotation de 6.000 francs. Mais la Révolution de 1830 allait tout interrompre.

Rohan avait été nommé cardinal le 5 juillet 1830. Il s'en fut à Paris recevoir la barrette. Charles X lui fixa audience à Saint-Cloud pour le 27 juillet. Mais les Ordonnances avaient paru au *Moniteur* du 26 : l'émeute grondait; le prélat, en route pour rejoindre la famille royale à Rambouillet, fut arraché de son carrosse à la barrière de Vaugirard et roué de coups, pendant qu'on mettait au pillage ses bagages et ses vases sacrés. Après une nuit de détention à la mairie de Vaugirard, on le fit évader sous un déguisement de boucher, et il gagna la Belgique, puis la Suisse.

C'est ici la page la moins belle de sa vie. Il resta deux ans sans reparaitre dans son diocèse, sans reparaitre même sur le territoire français. Il n'était pas sans excuse, car à cette première heure du gouvernement de Juillet, personne ne pouvait prévoir où s'arrêterait la Révolution, et l'on était en droit de s'attendre à revivre les pires horreurs de 1793. Toutefois cela ne justifie point complètement la conduite du cardinal ni l'abandon qu'il fit de son troupeau. Et c'est bien ainsi qu'en jugea le pape Pie VIII, comme en font foi des documents inédits dont on lira la transcription intégrale dans le livre de M. Baille.

III. — ***Attitude du Saint-Siège devant la monarchie de Juillet.*** — C'est ici peut-être le cas de rappeler l'attitude du pape vis-à-vis du nouveau gouvernement issu de la Révolution de Juillet. Pie VIII, quel que fût d'ailleurs son attachement pour Charles X, Pie VIII, qui n'ignorait rien du mal causé à l'Eglise de France par les maladresses religieuses de la Restauration, reconnut sans retard le gouvernement de Louis-Philippe, et, par une Lettre aux évêques de France, recommanda au clergé de faire sans réserve acte de soumission au fait accompli et inévitable. — De plus, le comte de Montesquiou ayant reçu de Louis-Philippe commission de porter à Rome la lettre de notification de son avènement, Pie VIII fit préparer la réponse avec cette suscription : *A Sa Majesté très chrétienne Louis-Philippe Ier, roi des Français.* Plusieurs cardinaux, qui avaient déjà trouvé excessive la Lettre aux évêques, réclamèrent vivement contre ce qualificatif de *Majesté très chrétienne* qui, disaient-ils, n'appartenait qu'aux rois de droit divin et ne saurait être attribuée par le Saint-Siège à un roi électif. Pie VIII se refusa à toute modification de sa lettre, voulant que la reconnaissance fût « *pleine, entière et accompagnée de toutes les prérogatives inhérentes à la couronne de France.* » (*Aff. Etrang.*, Rom., vol. 965, f° 12).

Une autre nécessité que Pie VIII subit la mort dans l'âme et pour éviter une rupture, c'est le refus qu'il opposa à M. de Blacas qui, à deux reprises, avait sollicité pour Charles X l'autorisation de se retirer à Rome.

Il opposa le même refus, mais de sa pleine initiative, à une demande analogue qui lui avait été adressée par notre cardinal de Rohan. Rohan avait fait présenter sa requête par M. de la Ferronnays, qui lui répond, le 1er septembre 1830 :

« ... Je ne vous cache pas, mon cher duc, que le Pape se montre très étonné et peu satisfait de la précipitation avec laquelle plusieurs de nos évêques ont abandonné leurs sièges et leurs troupeaux. Il n'a pas reconnu, dans ce moment d'épreuve, le zèle et le courage dont plusieurs d'entre eux se vantaient avant l'orage. Le Saint-Père verrait avec une profonde douleur recommencer cette émigration du clergé qui déjà a mis tant de troubles dans l'Eglise! Il sait que le nouveau gouvernement a fait inviter MM. les évêques et archevêques à rentrer dans leurs diocèses, et je crois que le pape les pressera de se rendre à cette invitation.

« Je dois avec franchise vous avouer, mon cher duc, que votre arrivée à Rome ne ferait aucun plaisir au Saint-Père; il me l'a fait dire de la manière la plus positive; il verrait dans cette démarche une sorte de désertion de votre poste qui m'étonnerait de votre part. Mon amitié me fait un devoir de vous en prévenir... Mon cher duc, je sais que le moment est cruel; je sais que votre retour au poste qui vous a été confié peut être

accompagné de quelques dangers; mais je sais aussi que c'est une raison de plus pour vous y rappeler; je l'ai fait dire au Saint-Père, qui, je vous le répète, est profondément attristé de l'empressement avec lequel, au moment du danger, les pasteurs se sont éloignés de leurs brebis... »

M. de la Ferronnays ajoutait : « Sa Sainteté vous fera répondre directement aux questions que vous m'adressez. » Ces questions étaient relatives l'une à la remise de la barrette, l'autre à la prestation de serment. La réponse fut communiquée à l'archevêque par le cardinal secrétaire d'Etat : la barrette lui serait remise par le nonce de Lucerne; et quant au serment, *le nouveau pouvoir ne l'ayant pas imposé au clergé*, le clergé n'y pouvait plus être tenu qu'en sa qualité de *pair de France*, question où le pape n'avait pas à intervenir. (Il n'y voulait pas intervenir, parce que, devant les réformes alors introduites dans la composition et le fonctionnement de la Chambre des pairs, la présence de membres ecclésiastiques y devenait d'une utilité et d'une convenance discutables : Pie VIII laissa la chose à la décision des prélats-pairs, qui, en fait, ne continuèrent pas à siéger).

Et quant au refus de séjour à Rome que le pape opposa au cardinal, le gouvernement français en fut informé par cette dépêche du pro-ambassadeur Bellocq au comte Molé, ministre des affaires étrangères (21 septembre 1830) :

« ... Le pape est dans des sentiments très modérés par rapport aux changements opérés en France. Il a fait exhorter le clergé à se maintenir dans la voie de la soumission et de la paix; *il a refusé à M. le cardinal de Rohan la permission de venir à Rome* et l'a vivement sollicité de retourner à son siège de Besançon... »

A quelques semaines de là, la mort de Pie VIII (30 novembre 1830) vint tirer Rohan de sa situation fausse en l'appelant à Rome pour le Conclave. Il eut le bon esprit d'écrire à Paris pour demander des instructions; et malgré une réponse assez rogue du général Sébastiani (alors ministre des affaires étrangères), il ne s'en inspira pas moins de l'intérêt de la France et contribua, après un conclave de six semaines, à assurer l'élection de Grégoire XVI (2 février 1831), désirée par le cabinet de Paris. Quand ensuite le comte de Saint-Aulaire, le premier ambassadeur en titre de Louis-Philippe près le Saint-Siège, arriva à Rome, Rohan lui facilita ses débuts en faisant de lui au nouveau pape un éloge chaleureux.

Il séjourna quatorze mois encore à Rome après l'élection de Grégoire XVI. Il ne pouvait d'ailleurs partir avant d'avoir reçu le chapeau. Il froissa le gouvernement français par son assiduité auprès de la duchesse de Berry. Mais il s'attira ses bonnes grâces par son attitude dans l'affaire Lamennais. Jusqu'aujourd'hui on avait pensé que la campagne de l'*Avenir* n'avait guère soulevé de préoccupations que dans les camps religieux. C'est M. Baille qui nous révèle ici, d'après les documents des *Affaires étrangères*, les inquiétudes qu'en conçut le gouvernement de Louis-Philippe : Casimir-Perier, annonçant à l'ambassadeur près le Vatican le voyage de Lamennais à Rome, lui écrit (18 nov. 1831) :

« Vous savez que cet ecclésiastique se rend en ce moment à Rome, dans le but et sous prétexte d'y défendre ses doctrines, *bizarre mélange de l'ultramontanisme le plus exagéré et d'un ardent républicanisme.* Si peu de chance qu'ait un tel système d'être accueilli par un gouvernement aussi sage et aussi expérimenté que le gouvernement romain, *il importe de ne pas se désintéresser de cette affaire*, aussi longtemps qu'elle n'aura pas été définitivement tranchée. »

Or, le cardinal de Rohan avait pris pour théologien, dans cette affaire, le jeune abbé Dupanloup, dont on sait l'hostilité résolue contre les doctrines de l'*Avenir* : « Ce n'est pas une affaire à négliger, écrivait-il au cardinal : tout le jeune clergé est perdu, en France, si M. de Lamennais peut se dire approuvé à Rome. »

Or, les trois « pèlerins de la liberté » ne parlant ni l'un ni l'autre l'italien, et d'autre part Grégoire XVI ne comprenant que peu le français, un interprète était nécessaire pour l'audience pontificale : c'est le cardinal de Rohan qui fut choisi; et « le motif de ce choix, écrivait Saint-Aulaire à Casimir-Perier (30 mars 1832), est *l'opposition notoire de cette Eminence à la doctrine prêchée par l'abbé de Lamennais.* »

Cependant, le choléra venait d'éclater en France (2 mars 1832). La Franche-Comté était menacée; Rohan hâta son retour au milieu de ses ouailles. Prévenu par Saint-Aulaire, Sébastiani avait invité ses collègues de l'intérieur et des cultes à prendre les mesures voulues pour empêcher l'explosion de troubles populaires à Besançon. Il paraît que l'on n'en fit rien; et, dépourvues d'ordres, les autorités locales hésitèrent à protéger un personnage qui semblait si mal en cour. Des charivaris furent organisés contre l'archevêché; on brisa les vitres; on allait mettre le palais au pillage quand le général Chabert, malgré la consigne d'immobilité qu'il avait reçue des autorités civiles, prit sur lui d'arracher une des échelles déjà dressées contre la façade : une pierre lui ensanglanta la figure; les soldats, exaspérés, tombent à coups de crosse sur les émeutiers, tout rentre dans le calme comme par enchantement. Le préfet, tout en rendant justice à l'irréprochable attitude du cardinal, proclama néanmoins qu'il demeurait « sous le poids de l'animadversion publique, je veux dire de celle de tous les hommes *nationaux.* »

L'attitude du cardinal fut, en effet, non seulement irréprochable, mais admirable de paix, de douceur, de charité sacerdotale, parcourant sans relâche son vaste diocèse, s'attachant à visiter les plus pauvres et les plus délaissés, prêchant l'oubli d'un passé dans lequel il confessait sa part de responsabilité, demandant que son nom fût associé à celui des émeutiers dans les prières des fidèles.

Tant d'émotions cependant et les rigueurs du climat bisontin avaient épuisé une santé toujours frêle. A l'entrée de l'hiver de 1832, comme pour réparer sa trop longue absence, il persévéra à se multiplier dans le ministère pastoral. A Noël, il célébra la messe de minuit et tous les offices du jour dans sa cathédrale. La semaine suivante, par un dégel pénétrant, il visita longuement la prison militaire, s'attardant dans chaque cachot, disant à tous une parole de consolation. Au retour de la tournée, il se mit au lit frissonnant, la fièvre typhoïde se déclara, il mourut le 8 février 1833. Jusqu'au dernier moment, après qu'il eut répondu aux prières des agonisants, il ne cessa de répéter : « *Je ne suis rien, rien, moins que rien !* » Quelle magnifique réplique épiscopale à l'altière devise de sa famille : *Rohan suis !*

La mort eut raison des dernières préventions. Le journal démagogique qui avait organisé le charivari daigna louer sa piété, et l'*Impartial*, organe du centre gauche, ouvrit une souscription pour lui élever une sorte de monument expiatoire : les premiers inscrits furent les membres du barreau, de l'Université, du haut commerce. Et quand la souscription fut close en huit jours, c'est le gouvernement à son tour qui voulut apporter son témoignage et offrit les marbres du monument.

Le monument a été érigé à l'entrée du chœur de la cathédrale. Tous les visiteurs en admirent l'expression de candide douceur et de ferveur séraphique. On lui a donné pour pendant le monument du cardinal Mathieu, qui succéda à Rohan et gouverna le diocèse de Besançon pendant plus de quarante ans. L'éclat des talents humains est du côté du cardinal Mathieu, mais l'auréole des vertus épiscopales et chrétiennes reste au cardinal de Rohan. Le cardinal de Rohan, dans la candeur de son sens sacerdotal, avait orienté son clergé sur la voie du retour aux traditions romaines, et c'est à lui que l'église de Besançon doit en être à jamais reconnaissante : car, s'il ne l'avait pas fait, ce n'est certes pas son successeur qui eût commencé, et fort heureusement Rohan avait inauguré le mouvement avec assez de déci-

sion et de succès pour que les efforts de Mathieu en sens contraire n'aient pu prévaloir.

Visions brèves. *Notes d'art et de voyage en Italie,* par Edmond Radet. — Un vol. in-12 de 280 p., 4 f. — Paris, Plon.

Ceci n'est point un traité complet de l'art italien. Ce n'est point non plus un « guide », dans la vraie acception du mot. C'est autre chose et mieux que cela, puisque ce sont des notes, mais que dans ces notes, écrites au jour le jour, sans préoccupation du public, un artiste ne manque jamais de répandre plus de vie artistique et une plus intense vision des choses que d'autres ne le font en didactiques volumes.

Ce livre aidera singulièrement les pèlerins d'Italie à faire un choix, toujours délicat, dans les innombrables manifestations de l'art italien ; à retenir celles qui sont, pour ainsi parler, des jalons dans l'histoire de l'art ; à classer leurs souvenirs d'après les indications d'une critique claire autant que sûre.

Cinq chapitres : *Rome* (avec Gênes et Pise), *Naples* (avec Pompéi, Sorrente, Amalfi, Pœstum), *Florence* (avec Pérouse, Assise, Bologne), *Venise* (avec Vérone), *Milan* (avec la Chartreuse de Pavie).

Ce sont « Visions brèves », mais combien pleines et intenses ! et qui se prolongent et s'éternisent dans la mémoire et le cœur.

L'auteur, qui est artiste, a voulu une typographie de luxe, qui fera le charme des bibliophiles, mais ne laisse pas d'élever le prix.

Le Conflit. *Les mots, les idées, les faits,* par l'abbé E. Julien, agrégé de l'Université, Supérieur de l'Institution St-Joseph du Havre. — Un vol. in-12 de XVI-442 p., 3 f. 50. — Paris, Retaux.

La Préparation à la foi, par l'abbé V. Maumus. — Un vol. in-12 de XI-290 p., 3 fr. 50. — Paris, Bloud.

Les Principes, par l'abbé Frémont. Tome V. — Un vol. in-8 de XXIV-368 p., 5 fr. — Paris, Bloud.

I. — *Le Conflit* est un très beau livre d'apologétique. Est-il besoin de dire de quel conflit il s'agit ? Il n'y en a qu'un, n'est-ce pas ? et il est essentiellement religieux. Il n'y a qu'une question, comme on dit dans le peuple : la question des curés. Le peuple ne connaît que deux partis : le parti qui est pour les curés, et le parti qui est contre les curés. Et si vous voulez mettre ceci en langage un peu moins peuple, vous direz que toute la lutte est entre la *religion révélée,* d'une part, qui ouvre les portes du mystère, explique la vie et règle la conduite des hommes, et d'autre part, le *rationalisme absolu* qui se donne pour capable de suffire seul aux besoins et aspirations de l'humanité.

Voilà le conflit suprême, total, irréductible, qui absorbe tous les autres. Foi et libre pensée, science et croyance, autorité et liberté, laïcisme contre cléricalisme, école neutre contre école confessionnelle, morale laïque contre morale chrétienne, politique contre politique : tout cela c'est toujours, au fond et sous des noms qui se diversifient suivant les dates et les terrains de combat, c'est toujours donc *rationalisme* et *révélation* qui se retrouvent face à face, antagonistes éternels, pour se disputer la direction des esprits et le gouvernement des volontés.

Ce sont ces diverses formes du « conflit » qui sont étudiées à travers les chapitres de M. Julien : *Cléricalisme et laïcisme, — De Pie VII à Léon XIII, — Le salut social par la croyance, — Educations et éducation, — L'éducation nationale et la liberté d'enseignement, — L'avenir des congrégations et les congrégations de l'avenir, — L'individualisme au* XIX*e* *siècle, — L'individualisme de la raison, — L'individualisme en matière de sentiment,* — étudiées dans une langue très élégante, très sobre, très précise et tout ensemble très chaude et très pénétrante, la langue d'un homme très avisé, qui connaît admirablement son temps, qui l'aime, qui le respecte, qui lui fait délicatement mais sûrement l'application des principes éternels de l'Eglise, et qui surtout espère toujours :

« Quelle que soit la crise, violente ou pacifique, elle ne passera pas sans souffrances et sans dommages. Seulement, on peut se rassurer, elle ne sera pas sans fruits. Toutes les fois que la religion souffre, elle enfante. »

II. — La *Préparation à la foi* du P. Maumus ne traite pas de la foi, mais seulement en effet de considérations qui y peuvent préparer. C'est, en onze chapitres, une série de vues très sereines, très nettes et très éloquentes sur quelques-uns des grands problèmes philosophiques ou religieux, historiques ou sociaux, dont l'ignorance ou la méconnaissance causent le naufrage de beaucoup dans la foi : Dieu, la Providence, l'immortalité, les défaillances de la raison dans la poursuite de la vérité philosophique, le sentiment religieux, Jésus-Christ, les miracles, l'influence doctrinale et l'influence sociale du Christ, l'esprit chrétien, les luttes religieuses, l'avenir.

Les hommes sincères pourront trouver en tout ceci des motifs de crédibilité sérieux. C'est pour eux qu'écrit le P. Maumus ; c'est eux qu'il convie « à regarder attentivement les dehors du temple. Dieu veuille que cette étude leur inspire la pensée d'aller ensuite s'agenouiller sur les dalles du sanctuaire. »

III. — M. Frémont poursuit activement, sous le titre de *Les Principes ou Essai sur le problème des destinées de l'homme,* le grand ouvrage où il reprend et condensera (en quatorze volumes) le fruit des travaux de toute une vie vouée à l'apostolat.

Sa Ire partie (t. I et II), on s'en souvient, a établi comment et avec quelle supérieure exigence le *problème de la destinée* s'impose à l'homme de tous les temps et de tous les pays, et comment la préoccupation s'en retrouve dans toutes les manifestations de notre activité intellectuelle ou morale, publique ou privée (toujours la grosse et unique question que nous avons vue tout à l'heure agitée par l'auteur du *Conflit).*

La IIe partie, après une étude préliminaire du problème de la *Certitude* et de *ses lois* (t. III), a entrepris, au t. IV, la démonstration des vérités métaphysiques fondamentales : l'*existence de Dieu* et l'*immortalité de l'âme.*

C'est cette démonstration qui s'achève dans les 150 premières pages de ce tome V. — Après quoi, l'auteur aborde la question de la révélation : existe-t-il pour l'homme une autre religion que celle qui résulte de la double notion de Dieu et de l'immortalité ? Que faut-il penser des systèmes religieux qui se disent révélés ?

Et avant tout examen des arguments qu'invoquent les différents systèmes, la raison humaine a-t-elle le droit de déclarer que la Révélation n'est pas possible ? ou qu'elle n'est pas constatable ?

Cette fin de non-recevoir écartée, M. Frémont établit que, en fait, l'existence d'une Révélation nous est attestée, dans l'histoire, par des traces toujours lumineuses et vraiment ineffaçables, telles que 1° le monothéisme des Hébreux, au sein de l'universelle idolâtrie, 2° l'annonce prophétique de la chute des idoles sur toute la face de la terre, 3° le prophétisme hébreu, 4° le messianisme.

Au tome VI la suite de cette démonstration entraînante.

L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme, par Alfred Baudrillart, professeur à l'Institut catholique de Paris. — Un vol. in-12 de xv-400 p., 3 fr. 50. — Paris, Bloud.

Est-il en histoire beaucoup de questions plus graves et plus douloureusement faussées par l'esprit de parti que la question des rapports de l'Eglise romaine avec la Renaissance ? Nous avons tous présentes à la mémoire les déclamations de tels de nos contemporains qui ont exagéré dans l'un ou l'autre sens ; et déjà au temps même de la Renaissance les exagérés de l'antihumanisme faisaient entendre leur voix à côté des exagérés de l'humanisme : témoin celui qui proscrivait la *Cité de Dieu* parce que saint Augustin y cite Virgile et les poètes païens.

C'est que la Renaissance n'a pas échappé à la loi commune des grands mouvements de l'humanité, qui ont tous été mêlés de bien et de mal, d'aspirations élevées et de bas entraînements, qui tous ont développé des conséquences heureuses en même temps qu'ils accumulaient des ruines. Et c'est pourquoi la condamner en bloc serait aussi téméraire que de la célébrer sans réserve et de méconnaître tout ce qu'elle enfermait de dangers. Il y a un départ nécessaire autant que délicat à faire entre la vraie et la fausse Renaissance, entre ce qui dans la Renaissance semblait vraiment de nature à renouveler quelque chose dans l'esprit humain et à insuffler une nouvelle vie au nominalisme de la scolastique dégénérée (dont les pesantes erreurs furent plus funestes et plus tristement fécondes que les excès des libertins de la Renaissance : Guillaume d'Occam est pour le protestantisme un ancêtre tout autrement authentique que les Renaissants), et d'autre part les tendances qui devaient amener trop vite les gens du XVI^e^ siècle à prôner non plus seulement le culte de la forme antique mais le retour aux idées païennes elles-mêmes et aux mœurs païennes.

C'est ce départ que l'on trouvera établi, avec autant de tact que d'érudition et de sûreté, dans les trois premières conférences de M. l'abbé Baudrillart. M. Baudrillart (couronné déjà par l'Académie française) consacre depuis vingt ans le meilleur de ses labeurs à l'étude du XVI^e^ siècle. Rien ne lui a échappé de tout ce qui était de nature à jeter quelque vraie lumière sur cette époque si touffue et si troublée. C'est le fruit de ce labeur de bénédictin qu'il nous offre aujourd'hui, dans ces conférences données d'abord à l'Institut catholique de Paris.

A la suite de cette question de la Renaissance, il passe à l'étude du Protestantisme : ses origines, le lien qu'il semble avoir avec la Renaissance elle-même, les causes de sa propagation, les raisons historiques et le comment de la fidélité de la France à l'Eglise, la vraie réforme de l'Eglise au Concile de Trente, les moyens de défense mis en œuvre par l'Eglise contre le protestantisme (l'emploi de la force, les guerres de religion), les conséquences intellectuelles et dogmatiques, morales ou spirituelles, sociales et politiques du protestantisme.

C'est la plus belle œuvre d'apologétique par l'histoire qui ait paru de longtemps chez nous, précisément parce qu'elle n'affecte pas les allures de l'apologie, qu'elle ne se voile d'aucun artifice oratoire, que chacune de ces pages donne l'impression si rare d'une absolue loyauté, l'impression d'un homme qui sait tout et qui ne dissimule rien de ce qu'il sait.

Vivant sequentes ! Espérons que M. Baudrillart ne tardera pas à nous livrer de nouveau, en des ouvrages de forme aussi achevée et de lecture aussi séduisante que celui-ci, le résultat de ses patientes et consciencieuses recherches. — Et dès aujourd'hui, nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs qu'il prépare, de concert avec M. Clerval (de Chartres), un *Manuel d'Histoire de l'Eglise*, le *Manuel* idéal sans doute rêvé par ceux d'entre nous qui gémissent d'en être réduits encore à recourir, pour l'enseignement de l'histoire dans nos séminaires, à des traductions de Manuels allemands.

Nos responsabilités. *Instructions aux hommes du monde* prêchées à Saint-Philippe du Roule et à Saint-Augustin *(Carême 1904)*, par M. de Gibergues, supérieur des missionnaires diocésains de Paris. — Un vol. in-16 de 288 p., 3 fr. — Paris, Poussielgue.

Réflexions d'un curé, par l'abbé L. Rouy, vicaire à Lourdes. — Un vol. in-8 écu de 416 p., 3 fr. 50. — Paris, Berche et Tralin.

Lettres à mes paroissiens, par M. Soulange-Bodin, curé de Notre-Dame de Plaisance. — In-12 de 124 p., 2 fr. — Comité de la Bonne Presse, rue Guilleminet, 36, Paris XIV^e^.

Que faire ? Comment agir ? Comment s'organiser ? par V. Libérat. — In-16 de 312 p., 0 fr. 75. — Toulon, bureaux de la *Croix du Var*, rue Nationale, 55.

Les nouvelles semailles. *Marc Sangnier et le Sillon*, par Jacques Debout. — In-12 illustré, de 250 p., 3 fr. 50. — Paris, Beauchesne.

Sermons de mission, par M. Macquet, chanoine honoraire d'Amiens. — Un vol. in-8 de 296 p., 2 fr. — Arras, Sueur-Charruey.

Le saint sacrifice de la messe, par J. V. de Labaude, curé de Compeyre (Aveyron). — In-16 de 150 p., 1 fr. 50. — Paris, Ch. Amat.

I. — Est-il un plus grave sujet de réflexions que celui qui a fait le thème des prédications de M. de Gibergues le Carême de cette année ?

Nous sommes responsables, nous aurons un jour à répondre à Dieu... et de quoi ? De nos pratiques religieuses seulement ? de notre personne seulement ? Ah certes ! C'est là la grande illusion moderne, de séparer ce que Dieu a uni, de reléguer dans un coin cette religion qui veut tout pénétrer, de s'imaginer être quitte envers le Très-Haut avec quelques pratiques raisonnablement échelonnées au cours de la vie, insouciants d'un prochain qu'on laisse se morfondre dans sa misère morale ou physique, sans se douter que si la Providence cependant l'a mis à notre portée, c'était pour nous indiquer que c'est par nous et par notre influence qu'elle entendait l'atteindre. Nos responsabilités ne sont pas seulement individuelles, mais, dans une mesure certaine quoique moindre, familiales, sociales, politiques ; et elles s'étendent, non pas seulement à nos pratiques dites religieuses ou à nos infractions positives à la loi de Dieu, mais aussi et plus encore peut-être à nos missions, au bien que Dieu avait décidé de faire par nous et que nous n'avons pas fait.

Quand nous lisons un récit de bataille, nous sommes épouvantés du peu à quoi tient le sort d'une nation, la destinée d'un capitaine. Sans l'inspiration de Desaix à Marengo, que fût devenu Bonaparte, et que fût devenue la France ? Croyons-nous qu'il n'en soit pas de même dans l'ordre moral ? Quel est pour chacun de nous, quel a été pour les saints comme pour les grands scélérats l'instant décisif qui a posé le principe de tout ce qui a suivi ? A quel moment l'avarice de Judas, qui sans doute ne fut que vénielle au début, est-elle devenue l'énormité qui a fait de lui un monstre ? Et à l'heure où nous sommes, quand la balance des destinées de notre pays oscille, quand un effort de plus ou de moins dans un sens ou dans l'autre peut tout entraîner définitivement, quand l'avenir et la vie même de toute une nation sont en cause, quelle méditation étreignante que la méditation de nos responsabilités !

C'est cette méditation que l'on fera, pour soi d'abord et pour ses ouailles ensuite, à travers le livre de M. de Gibergues : responsabilités individuelles (dons naturels et dons surnaturels), responsabilités collectives, responsabilités d'ordre physique et matériel dans la famille (la vie à transmettre !) comme dans la société, responsabilités d'ordre spirituel et moral, responsabilités envers le pays (la presse, la parole, le sacrifice surtout), responsabilité suprême envers les mourants (la folie de ceux qui s'ingénient à bercer d'illusions et de mensonges les agonisants !), le don de Dieu, l'Eucharistie, qui accroit nos responsabilités mais qui aussi nous aide si fortement et si doucement à les porter !

Et nos lecteurs, qui connaissent les précédents recueils de M. de Gibergues *(Mari, père, apôtre ; — Les devoirs des hommes envers les femmes)*, savent en quelle langue ces choses sont dites, langue toujours mesurée et sage, exacte et éloignée de toute exagération oratoire, une langue que l'on sent si sincère et si loyale et qui à cause de cela même ne peut manquer de porter la conviction et d'amener la réflexion, une langue si tendre et si pressante, j'allais dire maternelle, sans cesser jamais d'être grave, digne, sacerdotale.

II. — Ce sont des paroles bien sacerdotales aussi qui nous arrivent de Lourdes, et des paroles captivantes parce qu'on les sent profondément personnelles et vraiment vécues. « Les idées que j'expose sur le sacerdoce, je n'ai d'autre droit à les exprimer que celui de les avoir acquises par l'expérience. » Plaise à Dieu que tous nos réformateurs en pantoufles aient le même « droit » à nous dire leurs découvertes ! Vive M. Rouy ! L'on s'attendait à trouver un auteur, et voilà que l'on trouve un homme, un prêtre ! Peu de pages vous donnent une impression plus parfaite de sincérité et de droiture. Aussi elles vous vont au cœur tout droit. La vraie éloquence se moque de l'éloquence ; et du premier coup, M. Rouy a trouvé la vraie. Quand on dit ce que l'on sait, on le dit toujours bien.

M. Rouy se défend d'avoir voulu écrire un traité de spiritualité. Sans doute. Mais nombre de ses alinéas fourniront à nos confrères d'excellents thèmes de méditation. Il a distribué ses « réflexions » sous huit titres : *le prêtre et la solitude* (bienfaits de la solitude, dangers de l'isolement, relations avec les paroissiens), *le prêtre et la souffrance* (le prêtre victime ; le prêtre ministre de la souffrance pour en donner l'intelligence et l'amour), *le prêtre et la bonté* (formes de la bonté, ses écueils), *le prêtre et l'oubli de soi* (l'orgueil, l'autorité morale), *le prêtre et la pauvreté*, *le prêtre et la nature* (interprète de la nature ; exorciste de la nature), *le prêtre et la prière* (p. 187-334 : un des plus développés et des plus achevés chapitres de l'ouvrage : il y a là des pages admirables de pénétration et de suavité sur l'esprit de la prière liturgique), *le prêtre et la piété* (avec 25 pages de supplément sur le zèle et ses règles).

Et tout cela dit avec tant d'esprit et de cœur, tant de finesse et de simplicité, tant de naturel et de distinction, avec un sens sacerdotal si éloigné de toute pose et de toute affectation, avec une bonne humeur que l'on sent si aimante, même quand il y perce une pointe de malice. Comment résister au plaisir de signaler la recette suivante à ceux qu'elle peut intéresser :

« Il est très reposant d'aller voir couler l'eau, dans un moment de forte émotion, quand on est sur le point de perdre patience. On assure que *si un curé grincheux se livrait à ce genre d'exercice dix jours de suite*, son caractère prendrait une douceur et un velouté tout à fait exquis... » (p. 182).

Par où vous voyez que ce livre charmant sera utile, non point seulement à nos confrères, mais aussi aux administrations épiscopales, qui pourront y apprendre à faire choix, pour les « curés grincheux, » de paroisses sises au bord des cours d'eau.

III. — Paroles de curé aussi que ces *Lettres* de M. Soulange-Bodin, le modèle des curés hommes d'œuvres. Tous nos lecteurs connaissent *Les Œuvres du Rosaire à Plaisance*, de M. François Veuillot, une des plus parfaites monographies sociales que l'on ait écrites. M. Soulange-Bodin fut l'un des premiers à créer un bulletin paroissial, l'*Echo de Plaisance*. Il a réuni, dans le volume qu'il publie aujourd'hui, les principaux articles de tête du journal paroissial, vrais petits sermons qui ont une saveur unique de cru. On y trouvera l'article (de mai 1902) qui fit dire que le curé désillusionné renonçait aux œuvres sociales et qui fut si tapageusement exploité par certains journaux contre la démocratie chrétienne ; mais M. Soulange-Bodin le fit suivre immédiatement d'un autre article que l'on relira également ici et qui remet toutes choses au point. De ce second article les réfractaires se sont gardés de parler.

IV. — *Que faire ? comment agir ? comment s'organiser ?* Ce titre vous dit assez que l'auteur ne se perd pas en phrases et redondances de journaliste. Vous y trouverez une excellente poignée de conseils pratiques et d'appels au bon sens ; et comptez que le bon sens, quand il parle ce langage clair et net, est toujours sûr d'être sinon suivi, tout au moins écouté.

V. — *Nouvelles semailles* pourra sembler à plusieurs un peu bruyant et exubérant. Il est certain que les semailles du bon Dieu ont la germination moins tempêtueuse. Mais, comme il y est question surtout du *Sillon* et de son action chrétienne, des cercles d'études et des réunions publiques, des Instituts populaires et des Maisons du peuple, on est toujours sûr de trouver dans ces pages réconfort et édification.

L'auteur, jeune prêtre plein de zèle, a fondé il y a six ans un journal de jeunes, l'*Espérance*, qui vécut deux ans ; depuis, il a collaboré à la *Justice sociale*, à la *Vie catholique ;* il a fondé à Paris, avec un groupe de jeunes ouvriers, l'*Institut populaire du Marais*, qui chaque jeudi fait salle pleine et initie aux questions religieuses, dans une discussion courtoise, un auditoire en majorité ouvrier et socialiste. Il vient d'achever dans la *Quinzaine* (1er mai 1904) un grand roman, *Le monde des vivants*, débordant d'enthousiasme et plein de superbes envolées, mais dont le dénouement est singulier, tout à fait singulier : ce mariage mystique entre l'anarchiste et la vierge, ce « virginal amant, » ces « noces divines, » principe d'une telle fécondité ! — « Le monde pourra accuser votre stérilité, et pourtant nulle femme ne sera aussi mère, et nul homme ne sera aussi père que ces deux époux vierges ! » Quel symbolisme y a-t-il en tout ceci ? et que voulez-vous que l'on y entende si l'on n'est pas initié à certaine allusion qui est peut-être dans la pensée de l'auteur ?

VI. — Mais comme, suivant l'adjuration de M. Soulange-Bodin, il faut ne se servir des œuvres économiques et sociales que comme d'une clef qui nous ouvre la carrière, « puis y marcher tout droit et à grands pas par les moyens *hardiment* (c'est M. Soulange-Bodin qui souligne) surnaturels, » on sera heureux de recourir, surtout par ce temps de Jubilé, aux *Sermons de mission* de M. Macquet, qui nous redira la nécessité de la religion, de la foi, des œuvres, les effets du péché mortel en général et des sept péchés capitaux en particulier, la miséricorde de Dieu et les qualités d'une bonne confession, l'amour ineffable de Notre-Seigneur dans sa Passion et de la sainte Vierge dans sa Compassion, etc.

VIII. — Il n'y a rien de plus grand dans Jésus-Christ que son sacrifice, disait Bossuet ; et donc il n'y a rien de plus grand dans l'Eglise que le sacrifice de la messe. On ne saurait trop le répéter aux fidèles, trop multiplier les ressources du zèle pour les attirer aux pieds

du saint autel. Ce fut là une des préoccupations constantes de M. de Labaude. Il a voulu mettre ses confrères en partage des fruits de son expérience. On l'en remerciera et l'on remarquera surtout la IIIe partie, qui s'adresse plus directement au prêtre chargé d'âmes et répond à la question : *Comment arriver à intéresser les fidèles pendant la messe ?*

Ce travail a été couronné au Concours de la *Ligue de la sainte messe*, tenu l'an dernier sous la présidence de Mgr l'évêque d'Angoulême.

Aux jeunes filles. **Vers le mariage**, par Jean Charruau. — Un vol. in-12 de x-402 p., 3 fr. 50. — Paris, Téqui.

Cœur d'or et bonté chrétienne, par l'abbé Lenfant. — Un vol. in-16 de 344 p., 2 fr. 50. — Paris, Poussielgue.

Méditations sur la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *à l'usage des jeunes filles*, par Mlle C. Viollet. — In-16 de VIII-448 p., 2 fr. 50. — Paris, Beauchesne.

Sainte Marie-Magdeleine, par L. Moisson. — Un vol. in-12 de XIV-158 p., 2 fr., *franco* 2 fr. 25. — Paris, Beauchesne.

I. — Evidemment le P. Charruau a voulu, dès l'abord et dès le titre, conquérir le cœur et l'esprit de ses jeunes lectrices ; et les trois syllabes magiques qu'il a inscrites en vedette, *ma-ri-age*, sont de celles qui font toujours dresser des têtes par ailleurs fort dociles. C'est une petite ruse de guerre ; et il faut l'en féliciter quand on voit toute la richesse des enseignements profonds et solides qu'il a glissés derrière cette façade brillante. Aussi bien, ne sommes-nous pas encore, avec le P. Charruau, dans le mariage, mais seulement en route *vers le mariage :* le mariage n'est qu'à l'horizon de nos pensées, et le mariage pris pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un sacrement, pour une vocation, pour un état de vie qui nous engage en pleine éternité. Et il faut donc s'y préparer comme on se préparerait à la vie du cloître, — mieux encore, puisque les engagements du cloître, même les plus solennels, n'ont pas l'absolue irrévocabilité et indissolubilité du lien matrimonial et que surtout, dans le cloître, on sait à qui l'on se donne, à quel Epoux divin l'on voue sa vie, tandis que, au pied de l'autel des fiançailles, qui peut se flatter de connaître la créature à qui il engage sa foi ?

Il faut donc un noviciat au mariage, et ce noviciat c'est la vie chrétienne avec son sérieux et sa gravité. Et la vie chrétienne, ce n'est point de s'affilier à sept ou huit confréries, ni de « faire » une demi-douzaine de retraites par an, ni de mettre chaque semaine cinquante centimes au tronc de saint Antoine, ni de s'abonner à deux ou trois revues pieuses, ni de passer auprès de M. le curé pour une excellente placeuse de billets de loterie... Fanfreluches ! et comme le P. Charruau vous souffle carrément sur tout cela ! Nombre de ces pages sont sous forme épistolaire ou dialoguée. Nos confrères y trouveront d'exquis modèles du ton à prendre pour intéresser et édifier leurs jeunes filles.

II. — M. Lenfant met le couronnement à la série de ses opuscules sur le *Cœur* en traitant cette fois de la *Bonté*. C'est la « grande question » qu'il a abordée dans son Carême de cette année. La grande question, ce n'est pas d'être riches, ni d'être savants, ni d'être beaux : ce n'est pas pour tout cela que Dieu nous a créés, mais pour être bons comme Lui. « *Bonitatem,* » la bonté, disait Pie X dans une allocution aux élèves du Séminaire français, commentant un verset du psaume CXVIII : dans la bonté sont renfermés tous les autres dons : bonté et sainteté « c'est tout un » (voir là-dessus une aimable brochure d'un de nos amis d'Orléans : *La Vertu préférée de Pie X*, par H. Lemaire, 0 fr. 10, Paris, Librairie St-Paul).

C'est donc tout un traité de la Bonté que M. Lenfant nous offre : comment elle se forme, alliage et scories, la fournaise divine, le sanctuaire de la bonté, les attentions de cœur, les meilleures œuvres, la question sociale, l'héroïsme de la bonté... Car, qui dira ce que la bonté suppose d'héroïsme, ce qu'elle suppose aussi d'esprit et d'intelligence ?... Elle suppose tout, elle est une résultante de toutes les perfections, perfections infinies en Dieu, perfections limitées chez nous autres.

Elle est le couronnement, et elle est aussi le principe, un principe d'action incessant. Il n'y a pas de point *terminus* dans l'ordre de la grâce, c'est la marche en avant toujours et l'affusion perpétuelle, comme dans les circumincessions divines. Rien de bien ne se fait en ce monde sans que la bonté y soit pour beaucoup, disait, je crois, le P. Faber ; mais la bonté ne se repose jamais sur le bien accompli, toujours elle regarde devant elle tant de bien qui reste à faire.

Et c'est pourquoi le livre de M. Lenfant, s'il est un « couronnement, » sera bien plus encore un point de départ, l'amorce d'une nouvelle série de ces opuscules qui sont parmi les plus délicieux et les plus pratiques de ce temps-ci.

III. — Mlle Viollet fut, avec son amie Mlle Erdeven, la fondatrice de l'Œuvre des patronages de jeunes filles, en 1847, et elle s'y est donnée tout entière pendant quarante-huit ans : on peut dire qu'elle y a consacré sa vie. C'est dire assez ce que l'on trouvera de pratique et tout ensemble d'élévation dans ces *Méditations*, qui ont été vécues et parlées avant d'être écrites, qui n'étaient pas d'ailleurs destinées à la publicité, qui sont très courtes (une page pour chacune) mais précises, allant droit au but, avec une rare sûreté de jugement.

M. Odelin, vicaire général de Paris et directeur de l'Œuvre générale des patronages, a écrit une préface très sympathique pour cet opuscule, à qui la plus grande diffusion est assurée.

IV. — La vie de Marie-Madeleine est si féconde en enseignements qu'on ne se lasse jamais de la présenter aux fidèles ; et d'autre part, la pauvre Pénitente a souvent si mal inspiré des panégyristes ou des peintres trop artistes que vraiment il faut remercier les âmes pieuses qui n'ont d'autre préoccupation que de rendre dans toute sa belle sincérité la touchante physionomie qui ressort des récits de saint Luc et de saint Jean.

C'est le dessein que s'est proposé Mme Moisson, et elle y a réussi. Les réflexions qu'elle ajoute au récit des scènes évangéliques sont pratiques, et chacun y trouvera la peinture fidèle de quelqu'une de ses faiblesses, de quelqu'un de ses besoins, un encouragement au devoir, un appel de la grâce.

En tête de l'ouvrage, une longue et élogieuse préface du P. Lescœur.

Mme Moisson a désiré l'orthographe *Magdeleine* au lieu du français *Madeleine*. Jadis, au XVIe siècle, on s'abritait derrière la philologie pour rétablir dans nos vocables français des lettres que l'on croyait étymologiques et qui étaient loin de l'être toujours. Aujourd'hui ce n'est plus qu'un caprice, d'ailleurs inoffensif. On dit : Marie de Magdala ou Marie-Madeleine ; mais *Magdeleine* n'est ni hébreu ni français.

Louis Veuillot, par Eugène Veuillot. — Tome III (1855-1869). — Un vol. in-8 de 602 p., avec portrait, 7 fr. 50. — Paris, Retaux.

En attendant le travail que nous donnera celui de nos rédacteurs qui a étudié les deux premiers volumes, nous tenons à signaler sur-le-champ ce troisième, qui n'est pas moins intéressant que les précédents.

Cette période de 1855 à 1869 est pour l'*Univers* et pour Louis Veuillot une longue série de luttes contre

les libéraux et les gallicans, contre la politique de l'Empire au sujet des affaires d'Italie. Puis viennent les sept années pendant lesquelles l'*Univers* demeura supprimé pour avoir publié une Encyclique du Pape; ensuite la résurrection triomphale de l'*Univers* qui, autorisé par le gouvernement le 19 février 1867, reparut le 16 avril suivant. Le volume s'arrête au moment où va s'ouvrir le Concile du Vatican. Ceux qui, âgés maintenant, ont vécu ces années de luttes, y retrouveront avec plaisir des souvenirs qui n'ont pu s'effacer; les jeunes, pour qui c'est déjà de l'histoire ancienne, auront grand intérêt à connaître cette époque troublée qui a préludé aux agitations du Concile, aux écrasements de la guerre et aux défaillances qui nous ont livrés à la puissance maçonnique.

Tables générales de l'*Année liturgique* de Dom Guéranger, par Dom Biron. — Un vol. in-12 ou in-32, 3 f. — H. Oudin, 9, rue Soufflot, Paris.

L'*Année liturgique* est un des ouvrages religieux qui ont eu le plus beau succès dans les derniers temps, puisqu'il s'en est écoulé 500.000 exemplaires depuis son apparition.

Ce qui justifie ce succès, ce sont les richesses tant au point de vue théologique et historique, qu'au point de vue liturgique, ascétique et mystique, contenues dans les quinze volumes qui composent définitivement cet ouvrage.

Il est vrai que le but primitif a été de faire une sorte d'*encyclopédie liturgique* dans laquelle on retrouve l'origine et l'historique des fêtes et des divers temps de l'année; mais, en dehors de cela, il y a de nombreux aperçus sur la théologie, dogmatique, mystique, et sur l'histoire ecclésiastique, que dom Guéranger regardait comme l'histoire de l'enseignement de l'Eglise, l'histoire des affirmations de ses droits, de la conduite de la Providence sur les âmes. Le cycle liturgique et les saints lui ont fourni l'occasion de l'étudier à toutes ses phases et de résumer ses vues.

L'archéologie elle-même n'est pas négligée par dom Guéranger et son continuateur. A propos des stations de Carême et des fêtes de certains saints ou de certaines solennités, Rogations, saint Marc, Purification, etc., ils exposent la topographie de Rome et les usages anciens.

Pour tirer parti de toutes ces richesses, il fallait des tables générales; la rédaction en a été confiée à dom Réginald Biron. Elles nous présentent d'abord une analyse à la fois très condensée et très complète par lettre alphabétique de toutes les matières, qui remplit 134 pages du format in-12. En somme c'est un résumé de la question complet en lui-même pour le sens et qui peut dispenser en certains cas de recourir aux développements.

La seconde table est plus spécialement à l'adresse des liturgistes. On sait le très grand nombre de pièces liturgiques, quelques-unes assez rares ou dispersées dans des recueils peu abordables, qui ont trouvé place dans cet ouvrage. Les gens compétents sauront gré à l'auteur de leur avoir donné les *incipit* de toutes ces pièces.

Enfin l'on termine par le *Calendrier liturgique*, avec renvoi aux volumes où sont renfermées les biographies des saints.

Livre de piété des jeunes filles et des mères chrétiennes. *Manuel complet pour le pensionnat et la famille.* — Un vol. de 832 pages; broché, 2 fr. 25. — Paris, Amat.

Les livres de ce genre ne manquent pas; mais parmi ses aînés, celui-ci peut revendiquer une place d'honneur. Ce n'est pas un manuel de dévotion facile et fantaisiste, mais une œuvre sérieuse, simple dans la forme, essentiellement pratique, à la portée de toutes les jeunes filles, au pensionnat ou dans la famille, comme aussi des mères, qui veulent devenir des chrétiennes selon l'Evangile. Elles y arriveront avec ce livre qui leur inspirera, nous dit l'auteur dont le nom se dérobe sous le voile de l'anonyme, « une estime plus profonde de leurs devoirs, une plus vive horreur du péché, un amour de Dieu plus solide et plus effectif. » Mais surtout ce livre les formera, et un jour elles sauront lire et prier dans leur cœur; c'est là que se feuillette le vrai manuel de la dévotion chrétienne.

Dans une première partie, l'auteur s'occupe des exercices religieux quotidiens ou dominicaux : à noter un excellent choix de prières pour la messe et pour la sainte communion, empruntées aux meilleurs maîtres de l'ascétisme. Ce sont ensuite les pratiques de la piété bien comprise : les retraites du mois ou de l'année sont très bien exposées; telle page sur le Crucifix ou la Méditation quotidienne sera féconde dans ses multiples applications, et personne ne se refusera à adopter l'un des règlements de vie que propose l'auteur. De nombreux exercices de dévotion satisferont les goûts les plus divers et les plus difficiles. Les prières liturgiques, les offices des dimanches et des fêtes, sont peut-être un hors-d'œuvre dans un tel manuel. Nous ne ferons pas la même réserve sur les Réflexions chrétiennes qui forment la dernière partie de ce livre. C'est là une mosaïque de réflexions originales et fécondes autant que variées, un choix abondant de méditations très pratiques.

L'ouvrage est imprimé par la maison Desclée et Cie : c'est dire que l'exécution en est irréprochable. Le caractère cependant est assez fin et le papier très mince; mais comment agir autrement pour condenser autant de doctrine dans un livre qui, malgré toutes ces précautions, renferme encore plus de 800 pages?

Nous le signalons en ce moment de l'année où souvent l'on se demande quel souvenir donner à une jeune fille quittant le pensionnat, à une enfant encore sous le charme des résolutions d'une première communion. Il sera leur meilleure sauvegarde, et la mère en fera son profit. Et beaucoup de nos confrères, directeurs de Confréries, aumôniers et curés, se féliciteront de posséder ce Manuel, qui leur sera un aide précieux dans la direction et l'instruction des âmes qui leur sont confiées et qui peuvent tant sur l'avenir de nos enfants.

Le Père Didon. *Sa vie et son œuvre, 1840-1900*, par le P. Reynaud, ex-aumônier de l'Ecole Albert-le-Grand. — Un vol. in-8 écu de XII-393 p., 5 fr. — Paris, Perrin.

Après l'essai biographique, assez superficiel, publié l'année même de la mort du P. Didon par M. de Coulanges, — après la très indiscrète et indélicate publication des *Lettres à Mlle Thérèse V...*, — après le fragment d'épopée (ou la série d'odes, si l'on veut) que nous donnait cette année la noble dame qui signe Jaël de Romano, — après les fortes *Lettres à un ami*, où l'on retrouve les plus belles qualités du P. Didon, avec quelques défauts aussi, — voici enfin, écrite par un confrère et un admirateur qui dans ses précédents ouvrages s'était révélé comme un très fin connaisseur d'histoire, une étude biographique qui peut passer pour complète.

Le P. Reynaud est très documenté; il l'est autant qu'on peut l'être, pensons-nous, car dans la vie du P. Didon, il n'y a pas de mystère, et ce fut par excellence une âme ouverte et qui se livrait tout entière. On le suit, à travers ces pages, pas à pas dans sa vie intime aussi bien que dans sa vie extérieure. Quelques lettres bien choisies nous font pénétrer dans l'âme du novice, du jeune religieux, de l'exilé de Corbara, du voyageur d'Allemagne et du pèlerin de Palestine, de l'éducateur enfin et du prieur d'Arcueil.

Et, détail qui a son prix, et très grand, pour nos confrères de la prédication, le P. Reynaud résume tous les sermons et conférences du P. Didon et nous dit l'accueil